
کتابخانه مجلس شورای ملی
شماره ثبت کتاب
۱۸۹۲
کتاب
مؤلف
موضوع
شماره قفسه
فهرست
بازدید شد
بازرسی شد
خطی . فهرست شده
۱۸۹۲

٤٠٤: اشراق هياكل النور عن ظلمات شواكل الغرور
لغياث الحكماء الأمير غياث الدين منصور بن الأمير
صدر الدين الحسيني الدشتكي الشيرازي المتوفى سنة ٩٤٨
جد السيد عليخان المدني..... هو شرح لهياكل النور في حكمة
الأشراق للشيخ شهاب الدين يحيى بن حبش السهروردي
المقتول سنة ٥٨٧..... الذي احيى مراسم حكمة الاشراق
كما احيى الفارابي دوارس حكمة المشاء..... عمد غياث
الدين في شرحه هذا الى دفع اعتراضات المحقق المولى
جلال الدين محمد بن اسعد الدواني المتوفى سنة ٩٠٨
التي اوردها في شرحه المسمى بشواكل الحور.. قال
الدشتكي في اول شرحه: افتتح فأقول يا غياث المستغيثين
نجنا باشراق هياكل النور عن ظلمات شواكل الغرور
لاشواكل الحور عندنا نسخة منه نا قصة الاخر سيرا
(الذريعة ج ٢ ص ١٠٣-١٠٤- بتلخيص وتصرف)
ح


مجلس شورای ملی
کتابخانه

بسم الله الرحمن الرحيم وبه ثقتي

يا غياث المستغيثين نجنا باشراق هياكل النور عن ظلمات شواكل الغرور واجذبنا بشوق
الجمال عن اغوار الغرور الى ذروة الكمال ولا تحجبنا بظلمات غشية الجلال وتمويه الخيال عن
مشاهدة الانوار ومكاشفة الاسرار طهر نفوسنا عن الادناس الردية البشرية
بامطار احسانك وامح ضبابة الاوهام عن ابصار بصائرنا باشراق شمس عنايتك
اغثنا في التمسك باهداب الآداب عن خبط باطل نعتمد حبله الواهي ول
قلوبنا بذكرك تنطبع في مرآتنا صور الاشياء كما هي كذب الاستعداد الى جناب
قدسك فهب لنا قدم صدق في السلوك واغثنا من صوب لطائفك بسحابة
تمحو عجاجة الظنون والشكوك ولا تحرمنا بمقال المقال فيه الغار ومجال يتحمل له
الاعتذار لا سبيل الى حظائر قدسك الا بلمعات جذبات انسك ولا الوصول
الى مقاصد التقوى الا باعانة دليل الهدى فثبتنا على الاستعداد بانوار النبي الاحدي
الذي لا يجد الا ناظر الاحول له نظيرا ولو استعار الهلال منه لباس الانوار لكان بدرا
منيرا اغاث حق ... شواكل الشك باليقين وشيد قواعد الدين المتين
ومد على مساجد رمضاء الغواية ظلال اجنحة الهداية واسبغ بوارق الرحمة على العالمين

... في آله العظام وصحبه الكرام الصلوة والسلام ما تعاقب الضياء والظلام
يقول احوج الخلائق الى رحمة الله الغني منصور محمد الحسيني ختم الله له بالحسنى قد
قادني قهرمان الزمان ان اوشح صحائف الاعيان بما يسطع عن مطاوي بيانه صبح الايضاح
والاتقان مشيرا الى نبذ مما في هياكل النور من اللطائف والاسرار المستورة بعد وراء الاستار
وفي شرحه المشهور من الاختلال والقصور والتمس منك ان لا تقتفي آثار ارباب الزمان
فانهم يركضون خيول الخيال في ظلال الضلال اشغلهم نقل النقل عن نتيجة العقل وقنعهم رواية
الرواة عن دراية الدراية ما لهم عن الجبال اللحية واللمة فهذه وهم علماء كراما ووفر انهم تلك
اللحية والعمة فحسبهم ائمة عظاما وهم ان عرفتهم تمشون زورا وبه تجرى اقلامهم ويكتمون الحق
وبه تأمرهم احلامهم واذا رايتهم تعجبك اجسامهم والصرف اعمارهم في اوهام
الجهلة والعوام من ان مراتب الرجال انما هو بتقادم الازمنة وآجال اخرى وان الشيخ
اذا كان غبيا اعلم من الصبي وان كان حكيما او نبيا ونعم ما قال الملخص في مفتتح كتاب
الاشراق العلم ليس وقفا على قوم ليغلق بعدهم باب الملكوت ويمنع المزيد عن
العالمين بل واهب العلم الذي هو بالافق المبين ما هو على الغيب بضنين وان
التفوق في العلوم والفضائل ليس بحفظ بعض المسائل او تحريرها نقلا وانتحالا كما هو
شان اجلة الزمان وانما هو بالاطلاع على دقائق اعيت الفضلاء وحقائق صارت القلوب
فيها صرعى وهي التي لا تطلع عليها الا من جعله الله بتاييده منصورا وبنصره مسرورا ولا تقنع

٢

أئمة الضلال وجنود شياطين الخيال وأهل الجدال أولي ...
آمنا بالله وحده فإن من الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين
والذين آمنوا وما يخدعون إلا أنفسهم وما يشعرون في قلوبهم مرض فزادهم الله
ولهم عذاب أليم بما كانوا يكذبون واتبع الحق فإن الحق حق بالاتباع والعلم بعد
وما أسعد من لله هدى إلى العلم وزل باعه ورأى الحق حقا ورزق اتباعه هذا ثم إنه قد اتفق في هذا
الزمان وبدائع الملوان أن سنح لي شبه ما سنح لبعض العلماء من القدماء فقال كما قال حجة الإسلام في
مقالة قائلا إني عثرت في الكتب بأيدي الطلاب على ما كتبه بعض الأجلة على الهياكل شيئا
ولم يرد عليه الاعتراضات وجرحا فطويت كشحا وأعرضت عنه صفحا وقلت سلاما ولم أعد إليه إلماما
حتى بلغني أن رهطا نزرت بضاعتهم وقصرت طباعهم حسبوا أوراقه شيئا وحسبوه لهما فعقدوا
عليه الخناصر فلويت إليه وعكفت عليه وبلوت خباره وسبكت أسراره فظهر عواره وانتشر
عن أذيال المتن غباره مراعيا فيه شريطة الإنصاف مجانبا عن الظلم والاعتساف ولا أعقبه
بلجاج فيه دون ... ويكون في ... التصور مجراه لأن أكثر من في زماننا يقتصرون على جمع
الكتب وحفظها دون معرفة معانيها ودقائقها فيستحسنون ... فيهما ومعرفة مغزاها ونظمها
وأخشى أن يجري هذه العادة في شرحه فينتشر شره ويعم ضرره ولما لطف بي ...
فآن لي أن أحرص عليه تعصبا وجفاه كما هو دأبه وديدنه وبه فسبق ... حكماء
الزمان صدر أعاظم الأوان آنسهم كما وفقه في مواقف الكلام لتنقيح المقاصد من فنون العلم
وتجريدها عن الزوائد في غاية التنقيح والتوضيح أيده في تصحيح حقائق العقائد الدينية وكشف
دقائقها بالنظر الصحيح والمنطق الفصيح وأيد قسطاس منطقه وأقواله معدلا وميزان أحواله
وأماله مشتغلا بأنواع المنح وأصناف العطايا وجعل ... الملازمة بين ما رسم في

صحاف

ـت تصوراته وتصديقاته قضاياك من ضروريات القضايا رأيت أن أنقل كلماته بعبارته
الشريفة لأنفي بذلك عني الظنون فيقرأه الناظرون ويلعنه اللاعنون ثم إن كثيرا من طلاب هذا الكتاب
مطالعه فيهم لا مطالعه وهم يعرفون من ... قصته فيه طبعا وسيرة ومقداره في العلم مغزاه ووزانه
فلا يلومونني إلا بأن اشتغالي بمثله وتجلدي كتابه في نقضه كتابي فكثير من الأفاضل ... حيث لما قضيت
المناقضين كالتي كتبها الفيلسوف أرسطاطاليس من آراء المتقدمين في العلوم الطبيعية والإلهية
ورد عليه لو لم يتعرض لها لما لاشي ذكرها أصلا كما قال معتقده ... وكالتي لا تزال الملوك
ينقض لها قضاياتها من آراء ... وغيرهم وكثيرا منهم لا يعرفونه فيحسبون أن علات ... طرق
العزة إلى استعمال الخشونة والغلظ فيعلم يقولون إلى المجادلة والمجادلة أحق بالجواب بحسن التخاطب مثل
وهو للعقلاء أحق وأدرى من علماء العموم قوله وجادلهم بالتي هي أحسن فيعلم ذلك القائل أن الشر بالشر
والبادي أظلم والكلام يجر الكلام ولو ترك لتطاولنا ثم إن سلوك مسلك البحث والنظر في
هذا الكتاب وإن كان مما يقص جناح جرم الأصحاب ببعض وجه قصد أرباب الألباب لكن لما
رأيت كلام الشارح في هذا المقام وتحقيقاته في ذلك المرام مما يكذب رائد الطبع الطامعين و
تلجلج لسان المسترشدين في هذا المتن المتين قصدت بذلك إماطة الأذى عن طريق التعليم ونفي
القذى عن مشارب أفهامهم بتقييمهم عسى أن يقع ذلك مني موقع الخدمة للطلاب الذين هم
في الكتاب أهل الخطاب ثم إنه لما تحقق لدي وتبين بين يدي أن ما أورده الشارح في الشرح
وسائر تصانيفه ليس له إنما هي كلمات ضعيفة واهية انتحلها لاعوجاج فطرته من نوع
آخر توجهت إلى رده وإلا فلا اشتغال بمثله ولا التفات إلى كلامه ... ثم العبارات
المستعارات في مفتتح شرحه يؤذن باختلال فطرته وفهمه فإنه لا يخفى على الناظر فيما بقي من آثار

قدماء الحكماء والعلماء ان في زماننا هذا انهار العلوم كلها الى الطمس وتدنى

باليأس فانه بجلالة شانه وارتفاع مكانه لم يتفطن لاشاراتهم ولم يتنبه لتنبيه

يشعر بمقاصدهم ولم يصل الى مواقعهم بل لم ينته الى بداية سيرهم ولم يهتد بهداية الغير وليس بادر

الى المحاكات لكلامهم وتمويهات في ظواهر مطالبهم ومراميهم فاين ما تصلف به من الابكار التي

لم يطمثهن انس قبلهم ولا جان ونفائس لم يكشف قناع الاجمال عن جمال حقائقها الا الآن

وللغم في قبل شيء في الفارسية وار دهد في سي كرده دم متبرنه در بضه حرفش كه بنست

ماكيان الا ان نجد كلامه على تعريض نغزه ارباب العرفان من اصحاب البيان وكشف ما

توهمه في زمان اهل اربابه الفروع والاصول وطرحوا المعقول والمنقول ورغبوا عن الصناعات

وقيعها وجليلها وعن العلوم الحكمية جملها وتفاصيلها فلا دارس سوى التطفل في المدارس والمحاوب

فيما بين اعلامها المدارس وان اختلف الى العلماء محصل بيده التعليق فسبب الديوان محامل

البروات او ازم التوجيه معاندة فتستخرج ما القسمات تقع المخالف ولا منع الا عن الحق

الصحيح ولا مطالبه الا بالبرهان الحسيم ولا مصادرة الا على المطلوب الا بضرب بضبط معه التسليم

يفتقر محل الدرس الى مستعد رونقه ونسقه وهيهات ويحتاج رسومه المعطلة الى مستعيم ام

بجمعيته ولا استدراك لما فات ثم لا يخفى على ارباب التمني واصحاب الفطانة والذكي

ان في تسمية الشيء باسم ضده نكات كثيرة لا تحصى واعتبارات لطيفة لا تتناهى فحيث قلت قال الشارح

عنيت به هذا الجارح وعلمت انه لا تعرض في هذا المقام لبسط الكلام وتحقيق المرام وذكر ما

اجده مخالفا لما اعتقده وانما اشير الى قليل مما وقع للشارح الجارح من مزال القدم وموقع

طغيان القلم فان الحكمة عزيزة شريفة لا يليق بها ان يجعلها مورد الكل وارد ويطرحها في منظر كل

واحد وكلمات الاعاظم مرموزة لا يعرف الحكمة منها الا يعرفها بالحكمة وما اشتهر من الاثار والسنة.

لسي الا

علوم من القدماء اساميهم يشبه اسامي الفلاسفة من ارباب سابق يونان والاد

بانهم فطن من لا تميز له انهم فيتبعهم كما وقع في زماننا هذا فانه ان الشارح بجلالة شانه

وعلو كعبه ومكانه حيث سمى شرحه الجليل وشرحه النبيل باشواكل نمقت مقالتي ودرست رسالتي

هذه باشراق هياكل النور لكشف ظلمات شواكل الغرور والغرور من النقصان والخطر والشيطان

ولقد شاهد اهل الوجدان وتاج رئيس اهل ارباب العرفان بل مقال كل من اهل الحال

ان المظهر لانه الجلال السار بحجب شواكل كل الآمال عن ابصار بصائر اهل الكمال فنعوذ بالله ونعوذ

ومن شره الى الله الودود. واما الشروع في الكلام فمتوكلا على الملك العلام ولا اعتبار لغبار

الحساد وملام اللئام. واقول لما كان اهم المطالب واجل المآرب هو الالتجاء الى

ينبوع النور والانفصال عن كل ما سواه المتوقف على تلطيف السر عن كل ما عداه بالحجج والدلائل

لقبول الفيض العلي وتطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة بالاوضاع والهياكل الشرعية لتنحط

قواها في التوجه الى جناب الحق ولا تنازع السر السائر الى القدس بل تشايعه في مطالبه

يا قيوم اي المدبر المتولي لجميع الامور **ايدنا بالنور** اي الحجة **وثبتنا على النور** اي العبادة

واحشرنا الى النور اي اليك وضع الظاهر موضع المضمر قال القشيري النور اسم من

اسماء الله تعالى وقد يطلق على التنزيل الحجة وقد يطلق على العبادة وتفسير القيوم بما ذكرنا ماخوذ من

كلام هذا اسم لطف في الانوار المذكورة وغيرهم لم يهتد اليها ووقع في توجيهات مطلقة كما ذكره الشارح

ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور قال الشارح قال ازعجب بقيل قام كنه اي دام وقام كذا

بكذا اى حفظ والقيوم القائم الحافظ لكل شئ والمعطى له ما به قوامه اقول الظاهر من العبارة
القيام بمعنى الدوام ثم بسبب التعدية بمعنى الاداة وهو الحفظ وح يتوجه عليه ان المبالغة ليست
من اسباب التعدية فاذا عرى القيوم عن اداة التعدية لم يكن الا بالمعنى اللازم فلا يصح تفسيره
بالحافظ ثم ان المبالغة في الحفظ كيف يفيد انتظار ما به القيام ولعله من حيث الاستقلال بالحفظ
انما يتحقق بذلك لان الحفظ فرع التقوم فلو كان التقوم بغيره لم يكن مستقلا بالحفظ ونحو هذا الايراد
ما يورد على تفسير الطهور بالبالغ في الطهارة المطهر لغيره من ان الطهارة لازمة والمبالغة في اللازم لا توجب
التعدية وذلك لان المبالغة في اللازم ربما تتضمن معنى آخر متعديا بل المعنى اللازم قد يتضمن معنى
ذلك كالقيام المتضمن لتحريك الاعضاء اقول وفيه نظر اما اولا فلان الذى اوجهه غير موجه ولا
متوجه ولم لا يجوز ان يكون القيوم بالمعنى المذكور غير ماخوذ من قام بالمعنى الذى مر بل بمعنى آخر مناسب
متعد وقد ذكر استعماله ونظائره في اللغة كثيرة فكثيرا ما يكون المشتق معروفا مشهورا والمشتق منه متروكا
مهجورا كالكندر ومع الماخوذ من ... على راى قوم واصلها مهجوران ولما كان كلام الراغب
مسوقا لبيان معنى الحلوبة والسعادة والقساوة والشدة ولم يكن فيه تعرض لهذا واما ثانيا فلان
اعتبار التطهير في الطهور ليس لما ادعيه او توهم بل لان الطهور يطلق على ما يتطهر به كالسحور
والفطور والذى يتطهر به يلزمه غالبا الطهارة والتطهير فتفسير الطهور بالطاهر المطهر هو تعريف باللازم
لا شرح المفهوم واما ثالثا فلان عدم الورود مم وما ذكر في بيانه من ان المبالغة في المعنى اللازم
قد تتضمن معنى آخر متعديا لا يفيد اذ يكون المبالغة في القيام منه الحفظ كيف ولم يتبين ان المبالغة
في القيام لا توجب الاقامة ثم ان اراد بتضمن المبالغة في المعنى اللازم معنى المتعدى توقف المبالغة في اللازم

مستقرا بحاله كما يدل عليه قوله من حيث الاستقلال بالحفظ انما يتحقق بذلك غاية ما
يقتضى ذلك ان يتوقف المبالغة في المعنى اللازم على تحقق معنى متعد ويستلزمه ولا يلزم منه ان يكون
بدخل المعنى المتعدى في معناه حتى يعد من جملة معناه وان اريد به ان المبالغة في المعنى اللازم يدل بالتضمن
على معنى متعد فمم ثم قال يمكن ان يراد من النور العلم والمعارف وبالفيض من المعارف على
النفوس المجردة عن العلائق الطبيعية من الانوار المشرقة الدنيئة والمراد بالنور الاول
العلم والنور الثانى تحمل الثقة وعلى الاول التثبيت عليه جعله بحيث لا يزيله الاوهام والشكوك
ليصير يقينيا ان اريد به مطلق العلم وان اريد به اليقين فالترقى الى مرتبة اليقين والحق على الثانى
التثبيت عليه بمعنى الدوام او يجعله ملكة وقس عليه الثالث والنور الثالث بمعنى المعارف
وحمله على غيره بعيد واقول احتمال النور الثانى على الاول على الوجه الذى فسره من الشق الاول
من الترديد تم لان قوله ثبتنا على النور طلب الثبات عليه وطلب الثبات على الشئ طلب البقاء هذا
المطلق لا الصيرورة يقينيا ولا يلزم من طلب الثبات صيرورته يقينيا فان الثبات يحتمل ان يكون
لعدم عروض ما يزيله لا لكونه بحيث يمتنع عليه زواله ولو حمل اليقين كان طلب الثبات عليه طلب
البقاء اليقين لا اليقين كما توهمه وقوله واحشرنا الى النور يحتمل معنى الثالث ايضا كما لا
والمعنى الثانى وسبقه الى المعنى الثالث ثم الالتحاق بهذا الاشراق ان يراد من الكل وجه
لعلك ترى بعد هذه اللمعات اشراق كلامنا ويكون التايد والثبات والحشر اشارة
الى الابتداء والاستواء والانتهاء التى تعرفها بعد هذا ثم قال الشارح يمكن حمل الفقرات

الثلاث على مراتب النفس من علمه وعينه وحقه فان الاول عبارة عن مشاهدة المعلوم
بانوار الفيض للمبدأ المفارق والثاني عن مشاهدة ذات المفارق ومشاهدة الآثار
فيه والثالث عن الاتصال التام والانمحاء فيه انمحاء الاجرام المحترقة في النار المحرقة بالمثل وفي
الاول تأييد بالمفارق من حيث انه يشاهد الآثار بدفعته وفي الثاني تثبت عليه من حيث
انه يشاهد ذاته وفي الثالث يعود اليه من حيث انه يشاهد الاتصال به والاستغراق التام فيه
فهو حشر اليه في هذه النشأة التعلقية **قوله** انه هذا وان كان انسب مما قدمه نفسه
لكنه لا يخلو عن منافيات ومواخذات فان حمل الثبات على مرتبة اليقين ما وزره تكلف لا يخفى
وتشبيه المحو وطلب الثبات عليه لا يلائم تعقيبه بطلب العفو والرحمة ليس تحقق بل يحق ان يحو ما قاله المحقق الروحي
آتش چه آتش ... ریش [illegible] هذا ثم الكلمات اللائذة المنقولة عن الشيخ
واتباعه عند ارادتهم الفناء اشارة اليه من الانوار ليس مما يطلب يريدون ليطفئوا نور الله بافواههم
والله متم نوره ولو كره الكافرون فلنعرض عنهم ونشتغل بما كنا بصدده ونقول ان الرضا ملكة تحقق
النفس لما يأتيه القدر من الحوادث على وجه لا يتألم بوقوعه من المطالب الشريفة والمآرب العزيزة
النفيسة وهو باب الله الاعظم وبدونه لا يحصل البقاء ولا يتيسر الوصول الى مرتبة الفناء والبقاء ولهذا
عقب طلبه بطلبه تأكيدا وتقريرا قال بعد قوله واحشرنا الى النور **واجعل منتهى مطالبنا
رضاك وقضاك واقصى مقاصدنا ما يعدنا لان نلقاك** بل الكتاب [illegible]
عما سواك اذ ذاك قال بعض الصوفية حجاب رضا العبد رضا الحق [illegible] الموانع من الاتصال به و[illegible]

الاكس

رضا الحق بغير كره لا يحصل الا به من احكام القضاء وحكى ان بعض الاكابر من الصوفية
قال ما سئل عن شيء انه لم يكن ولا شيء لم يكن ليته كان وقال وصلت به الى ما لا عين رأت ولا اذن سمعت
ولا خطر على قلب بشر ولكن المقصد طلب تلك المرتبة مع زيادة مبالغة فيه حتى حصل موافقة الرضا بطلوبه
وشتان بين من لم يكن كذا لشيء بين الله وبين مطلبه ثم ان الشيخ حيث راى كلاما اخذه الا كبرا
وظن انه ثمرة الوافي قال ان الرضا به المعنى الذي ذكره غير صحيح التعبير انما رضا العبد والرضا لكونه
في المتن انما هو رضا الحق تعالى شأنه مع قوم من الكفار وتنبيها على ان الرضا بالقضاء بمعنى القضاء وان المراد به
هذا المعنى اشارة الى ان المقام الاسنى انما هو الرضا بالقضاء دون الرضا بالرضا ثم من ذا الذي يعى
ان الرضا الواقع في المتن مفسر بالملكة المذكورة واي عبارة من كلامنا يشعر بهذا المعنى مع انا صرحنا بتفسير الرضا
بالقضاء واشارة الى ما اشرنا والى امور اخر بما بعدها فظهر ان مبنى حكمه بعدم الفرق عدم الفرق والتمييز
وقد يتوهم ان لا يتصور الرضا بالموذيات وبما يخالف الهوى وانما يتصور الصبر فقط وليس ذلك كما يتصور
في هذه الاحوال احدها عند استغراقه في حب الله فان ذلك يدهشه عن الاحساس بالم الموذيات والتألم
بها ربما يستلذ بها هذا وذلك يشاهد في حب المخلوق فكيف في حب من له الجمال الاقصى وثانيهما عند
من نظر باله من جزالة ثواب البلاء وما تحته من لطائف صنع الله مما يخفى عنا تفصيلها كما ان المريض
بالم الفصد وشرب الدواء والعلم بانه سبب الشفاء وثالثها عنده انه تبين ان كل ما ظهر من فضائل القضاء
ليس في الامكان وجود ما سواه من احسن فانه في ذلك حال بعد ذلك لا يظهر ضمير الاعتراض الرضا
وترك الاعتراض ورابعها عند ملاحظة الشيء باعتبار كونه بقضاء الله ومشيئته وكونه منتسبا الى العبد بالكسب

مرضيا باعتبار الاول مكروها باعتبار الثاني فلا تناقض في ذلك لعدم توارد الرضا والكره

وبهذا يظهر انه لا منافاة بين الرضا بالقضاء وبين الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا يسع ان نتصور

ذلك في عدة احوال اخر ولنكتف بهذا ولا تنسى ان هناك نكتة ينبغي ان ننتبه بها وهي ان المطلب الاعلى والمقصد الاقصى

انما هو اللقاء والمقام جعل دون هذا المقصد حيث وقصر مقاصدنا ما يعنينا كان يلقاك فهذه شبهة ظاهرة

ما تورث الشك بوسوسته واول الحق الذي ينحل به هذه الشبهة ان من قصد مقصدا ابتدى السير بنازل فلم قد يطلبه

قصدان الاول في اول السير وابتدائه وهو قصد كل مقصد به الاول وهو آخر السير بعد قطع المنازل ومنتهاه

والثاني القصد بجزئه المشتمل على قصود ومقاصد جزئية مترتبة مسبوق بعضها ببعض فانه يقصد اولا

منزلا ثم بعده اخرى وهكذا ينتهي الى اخر المنازل ثم من قصد الوصول الى القصد الكلي فله في البلوغ وجهان

الاول ان يقصد بعد البلوغ الى اقرب المنازل اليه فانه يقصد اخرى حتى يستلاقيه الى ان يكون عنده او يوصل

الى جنابه وحضرته وفنائه وساحته بحيث يرى به يحب دا القرب عن الغير فلا يرى في بابه شيئا صحيح الحضور

في هلمه كوكبه نفسه فلا شيء ويضمحل القصد والقاصد والطلب والطالب والسير والسلوك الى ان كان لا يرى الا المحبوب

وقد يكون هو المطلوب المقبل المستقبل فيتيسر اللقاء ويحصل بعد الفناء البقاء وهذا الاتياني الا ان يمكن

لك لكن في مسالكه وله فلا يسلك الا منه ويرد اليه وله وصل اليه ما ادعي في وجانه اللقاء بالقصد الاول

فانه حاصل لمن ادعى اسنده عن اللقاء بالقصد الثاني بالوجه الثاني فلزم ان يحصل اقصى مقاصده وقصوده

اسباب اللقاء ومعداته نفطن بهذا فانه مع وضوحه لا يخلو عن دقة ولطف مع اشارة لطيفة متجهة الى المقصد

الاقصى والمطلب المتنوع وانه خصص كلامي المطالب المقاصد عن غير قرينة ودلالة عبارة دخل انه

خلاف الظ

خلاف الظ لا منفعة ويحتاج الى التكلف او في منتهى المطلب ظلمنا انفسنا بالاشتغال بالامور

الفانية الدنية الدنيوية المانعة عن الكمالات الحصة الباقية الاخروية ولكن كنت على الفيض

الصارف عنا النفس الى جنابك بين اسارى ظلمات المغلولة باغلال التعلقات

بالباب قيام ينتظرون نظرة رأفة والرحمة لنفوس بتقيدها بالنقص والآفة ويرجون

فك الاسير وجبر الكسير فاغفر لمن كثرة الذنوب وجبرته العيوب فان تجزنا ابنك

اللهم ولكثر قضاؤك اي غضبك في الشرور موجودة بالعرض فان الذي يكون خيرا غالبا

مع شره مع ان كل موجودة وانه لازم ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل وذلك شر كثير وانت خبير بان ذلك انما

يستقيم على راي الحكيم واما على راي المتكلمين الذاهبين الى ان جميع الخيرات والشرور انما توجد باختياره تعالى

وارادته فلا مثلا الاحراق الحاصل عقيب النار ليس معلولا لها بل هو باختيار خلقه عقيب مماسة النار باختياره تعالى

وارادته فكان يمكنه ان يختار تعلق الاحراق عنده فكون خيرا ولا يختاره عنده ما يكون شرا نعم لو كان تعالى فاعلا

لا بالقصد والاختيار على ما هو مذهب اهل الحق تم هذا والاولى ان يقال ان الشرور الواقعة ليست شرورا

بالنسبة الى النظام الكلي بل هو خير بالنسبة اليه فانما هو شر بالنسبة الى الجزئيات انت متصف بالجد

السني وابناء النواسيت اي الناس قيل انه سمي الفرناسوت لانه نسي الانس السابق

فباعتبار الانس في ان وباعتبار النسيان ناس واقول الاظهر ان البشر سمي انس بعدم جز

بني نوعه ولا يمكن ان يعيش وحده منزويا فيستانس كل منهم باشخاص ثم نسي كما لا يخفى على ما هو الخبير وسنبين

وبهذا ظهر وجه التعبير عنه عند التحقير بالناس ولعله الطف وانسب من الوجه الاول الذي اشار اليه

بعض الناس لكيسوا بسرابيل الانتقام بل هم اتقى من ذلك بارك في الذكر اي الشهر
وهو الاتصال المذكور بينبوع النور ولا نظر الى قصورهم وتقصيرهم بتسطيخ انفسهم بالقاذورات
التعلقية وادفع السوء والتعلق بالامور الدنية البدنية والرذائل الظلمانية الرديئة المانعة عن
السعادات الاخروية ووفق المحسنين الطالبين للكمالات المخلصة والمهتدين وصل على
المصطفى وآله اجمعين اشارة الى تعيير الآل لعل المراد الفائزون بالحظ الاوفر من كمالات العلم والعمل
الذي تعيير عليه زمانا وهو الاخصين والقول بانه مختلف مشكل بل غير مقبول والكل منه ليس بعجب ومن العجائب باقرن
في خمسة هياكل اشارة الى نبوس وفرفوريوس من آتاهم هذه رسالة هياكل النور الهيكل
الشكل البناء العظيم كما صرح به المص وقد يطلق على البدن تجوزا والهيكل بيت الاصنام ومنه يطلق
الطلاق على البيوت التي فيها الطلسمات التي هي هياكل الكواكب التي هي ظلال الانوار ولهذه المناسبة اطلق المص
على الرسالة المرقومة على الاقسام السبعة التي هي عبارة عن الالفاظ والعبارات المظروفة للمعاني التي هي الانوار
وقد يطلق الهيكل على صحائف فيها صحف اوراق وتعاويذ مرقومة محفوظة لمنفعة ومصلحة قدس الله النفوس
القابلات للهدى والعقول الهاديات اليه الهيكل الاول اعلم ان الحكماء ذهبوا
الى ان الاعراض لا يكون مقصودا بالاشارة بل هو وذلك من خواص الجوهر فلا يكون المقصود بالاشارة الحسية
الا الجوهر الموجود وهو منحصر في الجسم عند المص وله كذا قال كل ما يقصد اليه باشارة حسية فهو جسم وله طول
وعرض وعمق والشارح المراد بما يقصد اليه ما يقصد لذاته بالامكان وقرر الاشارة الحسية بالامتداد
الموهوم الآخذ من المشير المنتهي الى المشار اليه وقال لكنك اذا اشرت الى شيء باشارة حسية خلقت امتدادا

موجودا

موجودا اخذا منك اليه فان كان جسما او سطحا خرج من عندك متحركا اليه على وجه حصل اليه
في سمت حركته جسما وان كان خطا كان ذلك الامتداد سطحا موهوما كان خطا تحرك منك اليه في سمت حركته
سطحا وان كان خطا كان ذلك الامتداد سطحا موهوما كان خطا تحرك منك اليها في سمت تحركها خطا
وما يقبل الاشارة الحسية بهذا المعنى لذاته فهو جسم لانه لابد وان ينقسم في جميع الجهات والاعراض
وان قبلت الاشارة الحسية لكن قبولها ليس بذاتها بل بواسطة حلولها في الاجسام اقول فيه نظر اما اولا
فلان قوله اذا اشرت الى شيء خلقت في حيز المنع اذ كثيرا ما نشير اشارة حسية ولا امتداد اصلا
بل الظاهر ان الاشارة هي تعيين المدرك من بين المدركات والالتفات اليه لا غير واما ثانيا فلان قوله لانه لابد
وان ينقسم في جميع الجهات غير بين ولا مبين بل في كلامه ما ينافيه فانه صرح بان الاشارة الى النقطة خط
والى الجسم جسم فلم لا يكون الاشارة بهذا المعنى الى النقطة اشارة الى الجسم واما ثالثا فلانه لم لا يكون قبولها
لا لذاتها بل لغيرها كيف وقد حقق في موضعه ان الجسم من المبصرات الثانية فلم لا يجوز ان يقصد بالاشارة الحسية
بالذات الا ما هو الظاهر عند الحس ولا يلزم من تبعية العرض للجسم في الوجود ان يتبعه في الاشارة الحسية بهذا
المعنى الذي ذكره واما رابعا فلانه بناء على ما قرره انما يكون القصد بقبوله لذاته غير واقع في موقعه ولو كان
بدل القصد في المتن القبول لكان معقولا لما ذكر ان الجسم كما ذكره اتفاقا قابل للاشارة بالذات والعرض
والفرق بين العبارتين والاعتبارين بل الطالب تغيير المتن بهذا القصد غير نافع الا بتكلف ظاهر واما خامسا
فلان اعتبار الامكان كانه لغو لا حاجة اليه ثم ان الشارح بعد ما ورد عليه ما اوردناه اراد ان يدفعه فقال

٨

مجيبا ان هذه الاعتراضات اشتباهات مبنية على الغفول عن معنى قولنا لذاته فليتنبه ونقول ان الجسم

لا الجسم من بعضها اشارة الى العرض القائم به بحيث يكون اشارتان بل ليس الا اشارة واحدة من اشار الى الجسم

بالذات والى العرض القائم به بالعرض وهذه الدعوى من النكت اللطيفة ولهذا نظائر كثيرة معتبرة عندهم مثل حركة السفينة

وجالسها فانهما حركة واحدة عارضة للسفينة بالذات ولجالسها بالعرض ومثل السواد العارض

للجسم والسطح فانه سواد واحد منسوب الى السطح بالذات والى الجسم بالعرض وبعد تبيين هذا الاصل نكشف

اشتباهاته الاربع واما الجواب … فظاهر ضرورة عدم لزوم القصد بالفعل الى كل جسم وانى لا اتعجب من هذا الفاضل

العالم الفاضل كيف تورط في الشبهات فضحكت عليه كثيرا واقول ان هذا من اجل الحمق … فان

الذي بينه من معنى قوله لذاته ليس فيه طائل ولا يرجع الى حاصل ومن بعض … لا يندفع به شيء من الاعتراضات

اما الاول فلان حاصله منع لزوم التحيز حالة الاشارة وعدم ارتباطه بتبيينه هذا وبينه جدا وحاصل الثاني

منع لزوم كون المشار اليه قابلا للقسمة في الجهات بالذات وبين ان هذا التبيين لا ينفعه ولا يضره وحاصل

الثالث منع عدم كون العرض قابلا للاشارة بالذات ومنع امتناع القصد في الاشارة الحسية بالذات الى

ما قرب الى العرض وغاية تبيينه هذا ان الاشارة الى الجسم هي بعينها الاشارة الى العرض بل هذا مجرد الدعوى

وهو تحكم كما ترى وايضا فان الاشارة كما توجه الى الجسم والى النقطة والخط فكيف يكون احدهما بالذات والاخرى بعينها

على ان كل عاقل منصف … رجع الى فطرته يجد خلاف … وحدة الاشارة وتنظيره خال عن التحصيل

ولا يلزم من وحدة الموصوف في الحركة … وحدة الاشارة واي ملازمة ومناسبة بينهما … احديهما

عالاخر

على الاخرى فغير معتبرة وفي الحكم تبيينه هذا … من الدعوى ولا بينها وبين … مع … المنع يتوجه

عليه منع اخر منها ان وحدة الاشارة فيه ولو سلم فكونها بالذات الى الجسم وبالعرض الى العرض ممنوع

واما عدم اندفاع الرابع فظاهر جدا اذ تبيينه لا يبين لزوم التميز ولا ظهوره اصلا فاصل الاعتراض الرابع

ان شارحك … على ان قوله بالذات قيد معقول او سهو … في المتن فتفسير الشارح … موقعه … التهم

الا بالتكلف وبين ان تبيينه هذا لا يدفع هذا الكلام واما الذي حسبه … فاما … ولو كان

قول … كل ما يقصد اليه … الا ذلك … الكل … انه لا يلزم من … القصد

بالفعل الى كل جسم … اي تعجب في … عن امر دقيق وانما التعجب … الشيخ … باطل

في صنعته … لا التعجب من هذا الشيخ الهرم الجليل … انه بطول حياته وكثرة شعوره وتصوراته

… الاثم … فاصحة فليضحك عليه قليلا وليبك كثيرا … التقيد

… الى المتن … ولا يرجع الى طائل … عبارته على ان الجسم لذاته

مع قطع النظر عن غيره قابل للاشارة بخلاف الاعراض … ليس له … الجسم وبعضها

لذاته التحيز فان كانت الاشارة الى احدهما … الى الاخرى … مع … بعد … الاشارة اليه

كون … الى العرض … لذاته ولا … التبعية التحيز … لذلك ودعوى … ممنوع والحكمة

امتناع كون شيء من الاعراض مشارا اليه بالذات وكذا امتناع كونها مشارا اليها لذاتها … ممنوع والمستند

ما مر مرارا ثم … ان … الجسم … من … المدركات … لانه توقف بالاثم وهو غير جائز

ولذلك لم يصرح به احد نعم يمكن ان يستفاد ذلك من كتابات ركيكة من بعض كما الشيخ الرئيس ونحن اوضحنا
عنه لعدم صحته ولا صبر الا لما اعتقدنا عليه كل لسان انه وسوال حققه سيد المحققين في شرح الهداية شرح حكمة
العين فعلقنا بالايمان ولا راحة والاعتماد معتمد اقاما فراد الكمال المتين ولا تشتغل بالباب الجهلة المتعصبين
المتعصبين واول فهم بهذه الاشارة العامة الحسية وحدها مفسرة بالنفس ولذلك تعاميت عن ذا ازدواجا
له لعلك الكاشف وابراد الايراد كل لنا روا الفاضة الغير الوارد وفي اشارات الحكماء آيات مبينات
لما قررنا واوضحنا لكم لا ينبغي الاعتراض عليكم فكم من آية تمرون عليها وهم عنها معرضون ذو كم فلا تصير مما لا يصير
ولا يلزم مما تقدم ثم ان السيد بارز ادعى ما ذكره شيئا ورد عليه بما رد عليه ولو كان نقل القول لا
سمعك ولا يعنك ولا حفظك ولا يحدك ولا يطيق كسمع وساكت بمجالسك كونك مستر كا
معتمدا على ادركه رازا لها علا التعصبيات ثم ان الانحراف والانعزاف عن الشريعة القويمة والطريقة المستقيمة
والاغماض التعامي عن ساطع البرهان في التمادي والتسامح في قاطبة بحبله والبطلان ومع طلوع صبح
الحق حرازة في اللسان مسلك لا يسلك الا من منع حظوظ الشيطان فانتبه يا نائم واستيقظ يا حاكم
وتنبه بان يحمل قدران على قيعك حتى احكك واعاك له المسيط الذي يعم الورى او ان الصبي بل المركب
المختص بالشائخ الادانى واما الغفلة فانت ومثلك كلا لك بروضا وكيف يكون غافلا ان لم
يكن عاقلا ثم يحكى ان الذي اعتمدت عليه حط واه ضعف وسطح كنسج العنكبوت سحف رد عليه
حمل ما ورد ماه عليك اولا ولم نقدر بحال لك على رد ما اصلا واراد اخواد لها ان اخذ المنشور والشار اليه
في تعريف الاشارة لايخ عن حزازة وان عند ارباب الماخوذ لغوي والمعرف اصطلاحي غير مقبول ضرورة
انه تعريف حقيقي لفظي بمعنى الاصطلاح ثم ان اريد بها الحصول بالاشارة الحسية وحدها فقد جاء الدور

قال ايده

وان اريد بها يعمها ورد النقض بامور شتى ويلزم كون الشمس في منتصف النهار مشار اليها حسا وثانيهما
ان عبارته واشارته هذه يفيد بظاهرها عدم صحة الاشارة في صورة كون المشار اليه اعظم من الشبر
طولا وعرضا او جامعا القلم الا ان يكلف انه يخرج خط مرايه طولا وعرضا فان زيد ما او عرض المعض
عرف المعنى الظاهر فقصور عبارته جدا وثالثها ان تعريفه هذا اجمالا يكون ويصح الا في شيء من الاشارة
البصرية واما السمعية والذوقية والشمية واللمسية بل البصرية لكنها فكلا وامار اليها فلان من اهل النظر من راى
الابصار بخروج الشعاع وقال ومن يجعل من مولاه من قال الاشارة الحسية اذا كانت الى نقطة
امكن تخيل خط واذا كانت الى خط امكن تخيل سطح ومن على نحو في جسم والسطح فظاهر ان من يعرف
ولا يلزم ان يكون المشير هو المخيل وما الشيخ الرئيس كثيرة وسالوه والقاضي المعادل لسان محاسنه
فضل بل جل امور شتى في هذا الحكم لا ينبغي ان يشار فيما ذكر كلما اشار الى الاشارة الحسية مطلقا وتوهم
ان المشير هو المخيل وخامسها ان هذا التعريف كيف يصح على ما راه حيث يرى على ان الموم
هو الصورة الذي لا المخارج ومن ان المشار اليه من جملة المعلومات بالعرض ولا يلزم ان يكون عدم
الاشارة الى المشار اليه المعلوم بالذات وهذا لكي ادركه وسادسها انه يلزم في غير موضع ان يكون مرئي
مشار اليه حسا وقرر في اصول عقائده ان تشبيه الحاكم مرئي فيكون مشار اليه حسا ويلزم من تعريفه هذا ان
يكون متجزا او في جهة تعالى عن ذلك وسابعها ان الصور المتخيلة انها المقصود وقررها وسلمها شم
رتبته في النوم واليقظة وكل ذي شيء مرئي مشار اليه حسا كلامه فيكون تلك الصورة مشار اليها وكل مشار اليه
تعريفه متجز فهذه الصورة متجزئة وهو خلاف ما اعترف به وقرره على ما يستقل عنه وثامنها
انه على قول القائلين بالهيولى والصورة النوعية يمكن ان يتم ما توهم فيلزم كونها مشار اليها بالاشارة الحسية
فهو محسوس ويمكن ان يخرج لصحة هذا وجه وتاسعها ان الرائي ربما يرى وجه وعينه في المرآة وهذا
المرئي على راي المشائين هو بعينه وعلى راي الاشراقيين صورة مثالية والمشار الحسية على ما
وراه على الرائين لا يصح الا بتكلف ليس بالنجح من وجوه وفيه خدش فهذا شيء من الايرادات
على كلامه نقتصر عليها وعليه ايرادات اخر لا نطول بايرادها ثم اقول مما ينبغي ان ينبه له ان الاشارة

١٠

منقسمة انقسام الادراك الى الحسي والوهمي والتخيلي والتعقلي ثم ان الشارح كتب في حاشية على شرحه تفسير المتن ليس على [illegible]

ما ذكره من ان المقصد ما شاره لا يكون الا جوهرا [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

والاجسام تشاركت في الجسمية وكل مشتركين في شيء يلزم افتراقهما في شيء

[illegible]

ما تتميز به الاجسام عندنا بهذا الوجه المنافي الخارجة الواردة فمجموعها او غير مجموعها وهذا مع ما فيه من فساد
غيره من الوجه كما يظهر من فحاويه ويحتمل ان يراد بالهيئة الشكل فلعله ادعى ان الاجسام تتمايز بالاشكال
فلا يكون جسم عن جسم وجسما آخر الا بالشكل فان ليس الا اعراض لا يفصل جسم عن جسم حتى تبقى انه
جسم آخر ويحتمل ان يراد حصر الهيئات فما تميز به الاجسام كما في قول ابن الحاجب اخص نعم او هذا القريب بعيد
وكتب الشارح في حاشيته نقرا ان هذا الذي استبعده اقرب والكل منه ابعد والمنقول ذكرته في الشرح واقول
ان شرح الشرح مجروح بوجوه منها ما اشرت اليها ومنها وجوه اخر منها انه لم يلزم من كلام المتن
ان يكون العرض فصلا او مبدا الفصل على ما ادعاه فكلامه ولم يلزم على المقدمة من اقرانه ومنها انه حكم حكاية
بان الهيئات المميزة لوازم ولم يلزم ومنها انه حكم حكاية بان الهيئات المميزة مميزات اوليته وفيه ما فيه
ولعل الناظر فيه يكفيه ما قدمنا فظهر ان الذي استظهره ظاهر ولكن فساد ما اشار الذي توهمه من ان حكم المعلم
بان ما تمايز به الاجسام هو الهيئات خاصة مبني على عدم اثبات الصور النوعية الجوهرية من توهماته الباطلة
وانما يظهر الحصر باثبات العدم لا بعدم اثبات الوجود اذ مانع الحصر يكفيه احتمال الوجود وعلى المعلم الحكم على
دليل من اوائل المتن مبني على اثبات صور الجوهرية ولا يخفى عليك ان القدح في دليل على تقدير تمامه غير مفيد
ولا معنى لابطال الدعوى وثبوت خلافها فلا يستلزم لعدم قول القادح بها وعلى المناقشات فلا يعتنى بها لو تم
اما اولا فلما اشير اليه اولا واما ثانيا فلان قول المعلم ثبوتها لا يستلزم صدق حكمها بالحصر ثم ان الشارح
بعد ما راى كلامنا كتب على حواشي نسخته هذه كلها احتمالات بعيدة لا يذهب اليها وهم فكيف الذي لم
يذكرها من الابحاث فلكل مدبان ولا يلتفت اليها والذي لم يذكرها اولى بهذا من الظاهر ما اشرنا اليه
في الشرح واقول ان مؤاخذته هذه كمؤاخذة بعض اقرانه على السيد الشريف الجرجاني حين الى
كررت مطالعة شرح التلخيص فما وقع ما شبهة ولا اشكال وما اختلج في خاطري شيء فقال
في السيد اشكل عليه كثير من مباحثه فكتبه في حاشيته فحصل في الشرح هذه احتمالات بعيدة لا يذهب اليها
وهم دائر او دار ولا مر وقلم ان اراد وهمه كوهم اضرابه ثم لو كان الذي ذكرته بديا لا يلتفت اليه اذ ما
ذكرت شيئا منها بل اولى لذلك كما عرفت به ثم ان الذي ذكره وارد من شؤم شرحه والذي ذكرته
فيه لا يكاد يصح وكلامك ظاهر ولكن على ما وقف اما اولا فلانه لم يلزم من كلام المتن والماتن اصلا
ان يكون العرض فصلا ومبدأ ولم يلزم هذا وما التزمه احد ابدا واما ثانيا فلان هذا الشارح

التزم الهز

التزم ان الهيئات المميزة لوازم وما ذكر كذلك بري وهم نظر ليس فيه ظاهر ولا يرجع الى حاصل واما
ثانيا فلانه حكم حكاية بان الهيئات المميزة مميزات اوليته وفيه ما لا يخفى ولعل الناظر فيه يكفيه
ما قدمناه ثم اشار الى احكام الاقسام فقال وكلها اي الحقيقة لذاتها اي لازم ذاتها
او اللازم بسبب ذاتها لا ينفك عنها فاللام لتحقيق الاختصاص والتعليل ولا يرد عليه
ما حققه السيد من ان عدم الانفكاك لا يخص اللوازم المعللة بالذات فان ذلك من احكام اللازم
الحقيقة لا نوقف له بغيريته ان المذكور فيه تسبقه ولا حصر اصلا ووصف الشيء اي الذي توصف
الشيء قد يكون ضروريا واجبا ثبوته له كالزوجية للاربعة وقد يكون ممكنا
وهو الذي لا ضرورة في وجوده وعدمه وقد يكون ممتنعا ضروري العدم كالفردية له وقوله
لا يتجزى في الوهم اي لا في المعروف بانه لا يتجزى في الوهم وهو الجزء الذي لا يتجزى لا
يجوز ان يكون في جهة وان يشار اليه الا ان ما منه الى جهة غير ما منه الى جهة اخرى
فينقسم وهما احكام ولما كان هذا الدليل دالا على وجود التجزية الوهمية دون الخارجية فانه لو لزم انما
يلزم من اعتبار امر زائد والذي لا يتجزى من الوهم اعم من الجسم الطبيعي اما مفرد وهو الذي لم يتالف
من اجسام مختلفة او متفقة او مركب يقابله والجسم المفرد قابل للانقسام ولا يخ اما ان يكون جميع
الانقسامات حاصلة فيه بالفعل اولا وعلى الاول يكون فيه اجزاء بالفعل قطعا ولا يكون شيء من تلك الاجزاء قابلا
للانقسام والا لم يكن جميع الانقسامات حاصلة بالفعل وتلك الاجزاء هي اجزاء لا تتجزى واما متناهية
وهو مذهب جمهور المتكلمين واما غير متناهية وهو مذهب النظام وعلى الثاني اما ان لا يكون شيء من الانقسامات
حاصلا بالفعل او بعضها حاصلا دون بعض ففي الاول لا يكون فيه جزء بالفعل لكنه قابل للانقسامات
اما غير متناهية وهو مذهب جمهور الحكماء واما متناهية وهو مذهب الشهرستاني وعلى الثاني يكون فيه اجزاء بالفعل
ولا يجوز ان يكون شيء من تلك الاجزاء قابلا للانقسام في الجهات الثلث والا لم يكن المركب منها جسما
مفردا اذ الكلام فيه بل تلك الاجزاء اما قابلة للانقسام في جهة واحدة فقط كالخطوط الجوهرية واما في
جهتين فقط كالسطوح الجوهرية واما مختلطة منها فقط او منهما ومن الجواهر مع ما لا يتجزى اصلا فهذه
ستة احتمالات لم يذهب اليها ذاهب كذا قيل وفيه نظر لانه قد يجعل المتنازع فيه الجسم المطلق
وهو الذي لم يتالف من الاجسام المختلفة بالحقيقة وهو اعم من المفرد ومختلف الطبائع والاول اجزاء الكلام في
المقام ان النزاع بين الفرق في الجسم المفرد وقد يقع في الجسم البسيط وعلى التقدير

فاما ان يكون من حيث التركيب ومن حيث التجنس الى الاجزاء المتشابهة والنزاع من الكفر في الكفر بوجها
على الاول ولا فالنزاع واقع بين التناقض في التركيب وبقراطيس والاشراقيين ومن ابناء فقه العالمين
به وهم جمهور الحكماء والمتكلمين والنظام وثانيا بين هولاء في كيفية التركيب على انه يكون النزاع بين المتكلمين
والحكماء والنظام والشهرستاني وعلى الثالث بين ذيمقراطيس والحكماء والمتكلمين والنظام ومن على الرابع
بين الكل والمحقق اختار مذهب الحكماء الاشراقيين وابطل الجزء الذي لا يتجزى وانهم في بيان هذا الكلام
احد جانبا يدل على استحالة وجوده مطلقا وهو الذي اشار اليه المصنف ههنا ولعوده ان التحيز بالذات
لا بد وان يكون مانسه الجهة الفوق غير مانسه الجهة التحت وكذا ما يحاذي منه جهة اليمين غير ما يحاذي منه جهة
الشمال وكذا الكلام في القدام والخلف وكل متحيز بالذات لا بد وان يكون منقسما في الجهات الثلث
والمصنف جعل النقطة عدمية حكم بامتناع وجود ما لا يتجزى في الوهم قطعا وما خصص المتحيز بالذات
مع انه هو المشهور وقد صرح في بعض المواضع على ان هذا الدليل بل على امتناعها الصغر لاشتراكه الدعوى
مع غيرها وذكره الدليل بالخصوص مع المشهور وهو مالا يخلو عن مناقشة دفعه عن زيادة التخصيص في
الدليل دون الدعوى لا يوجب زيادة الاشكال الا ما التعميم فيها او التخصيص فيهما على ما اشرنا اليه
ثم قال الشارح وما حصل من ان اللازم ان يكون له نهايتان لا جزءان فانه لا محل من ان النهايتين
بحيث تختلفا في المحل والا لزم اتحادهما في الوضع لان محل النهايتين بالضرورة والا لم يلزم من
النهايات الجسم العشرة من الخارج عدم كون الجسم منقسما الى ما هو غير متناهية واول اختلاف النهايات
وذلك بان يكون لها محلان في الخارج واما ان يكون لهما محل واحد يحلان فيه من حيثين والحصل القسم الاول
كما حسبه لم يترتب عليه قول المجيب والا لزم اتحادهما في الوضع وقع لا يرد عليها ما اورده فلا قصور في
الكلام بل في الفهم المرام ومن العجائب انه ليس بمجيبه ثم سطر ذلك مع انه نقل عن بعض الفضلاء
ما يقرب كثيرا وقرره وقوله لان النهايتين ان اتحدتا في الوضع لم يكن ما منه الى جهة غير ما منه الى جهة اخرى
وان اختلفا لزم انقسام الوهم فهو او ما حسبه وليلا يلزم اتحاد ومحل النهايتين ان كان الجسم فلا جزء ولا
من حيث كونه محلا وقد ما دهما بين من الحس والطرفين ثم اول من كل منهما ان لا لم يلزمه وابطال انفع ما استدل
به على بطلان قول المستدل بحث الماني الاول فلانا لا نم انه لو كان محل النهايتين لزم انقسام
المتناهي الى اقسام غير متناهية ولم لا يجوز ان لا يكون لكل جزء نهايتان فان النهاية على ما صرحوا به كالمحل
يقتضي ولا يقوم بالمتناهي الا بعد تصور قطعه والقطاعه وانفصاله ولا يلزم من انقسام متناهية
باحد طرفي جزء لا يتناهى النهايات المستدل بهذا على ابطال الجزء ولا بقوة قول انه لو كان لكل محل النهايتين

كثيرا

كثيرا باي وجه تعين محل كل نهاية فقد اشير اشير الى الجواب بقوله لا يلزم القائل ان تعين باي معنى بمعنى
محل ولو التزم فلم ان الترتيب على طريق الجدال ان القدر القليل الذي يتفق بعدوث عن الحس ولا بد ركم
الطرف وهذا الاشارة مقول القسمة الوهمية اذ لا تحس هو القطع بما اشرنا اليه بالطرف والنقطة الوهم قد يطلق مساويا
لبعض فعلهم والمراد ان بطلان اللازم ممنوع من الاجزاء المتناهية في الحجم عن مساحته وتمام ما ينسبه المقام ان
بعض الفضلاء استشكل القول بانحاد محل النهايتين كثيرا باي وجه تعين فقال لو كان ذلك لم يكن اللازم من انعدام النقطة
راس المخروط مثلا عند تعرضه وضعا مع ان البديهة تشهد بعدما محالة وما جاب شارح السراج في حاشية التجريد وقال
انا اذا اخذنا قطعة من المخروط من حيث قاعدته كان فرضه وقفنا بان المعروف لمحل من احد اما لم يلزم انتفاء النقطة
الى جوار سهل بعبارة تامة تلك لا من الذي كان واحدا او لا وصار كثيرا بالتفريق سواء جعل محله القريب المقدار او الجسم
فعوران الاستشكال ليس كلاما شيئا من مذهب الاشراقيين والثابتين واولى بجواز ان يكون الجزء المخروط
من القاعدة جزء محل نقطة الراس مع جواز ان يكون كل جزء من جزء من المخروط في طباع وجه او العدم بجزء الفرد ذكر
القاعدة ودفع جوابان على نقطة الراس لم تبقى الحال مع انعدام المحل وان تبدل نقطة اخرى لزم ان يكون
انعدام الجسم في هذا بعد السقطة الكائنة في المبدأ ولو التزام ذلك سقطة على انه يلزم خلاف البديهة الذي ذكره
المستشكل انتهى كلام الشارح اورد في هذا المقام كما هو المشهور الموافق للدليل الذي اشار اليه المصنف الربع وجارية
مدل على انتفاء الجزء الذي لا يتجزى في جهة او في جهتين وهما الخط والسطح الجوهران فثبت ان غير المتجزى ليس على الكلا
الجهة ويمكن ان يكون النقض على انه قابل الاشارة الحسية فهو منقسم في الجهات الثلث ثم لعدا هذا الكلام المشهور
حكم بان كل ما هو جسم في الجهات هو الجسم بما قرره في صدر الكتاب واقول الحكم بالاينية فانا لا نم ان المنقسم في الجهات
لا يكون الا الجسم الذي ان كثيرا من الاعراض في الجواهر منقسم في الجهات حسب انقسام الجسم ولا يكون جسما وقد كلفه
خص النقض بالاشارة الحسية في المنقسم في الجهات وهو المنقسم في الجهات في الجسم عرض ولا يبين ما هو وما غيره
في صدر الكتاب ذلك وانما قرر فيه ان القابل بالذات للاشارة الحسية الجسم وهو الجسم كما اشرنا اليه
فاستغنى بنفسه غيرا لازم فلا وجه لزومه منه اعتبارا بالنقض الاشارة الحسية منقسم في الجهات فان القابل الكل
الجهة اعم من كل قوله انها اولا وفي المنقسم والجهات اعم من الجسم والسطح والعمق والبعد المجرد ولزم
وكثير من الاعراض فان ادعى الكلية في قوله المنقسم في الجهات جسم معناه وان ادعى الجزئية لم ينتج ما ذكر في صدر الكتاب
ولا يكون الطرفين بايل على استحالة تركب الجسم منها وله وجوه منها حجب المتوسط وانتفاء الدائرة ولزوم
ما تشبه الحس بكذبه الا غيرا ذلك وقد تستدل على ابطاله بلزوم ما افترض جسما من المتناهي اجزاء منه
ولا حجم منه بالقوة الجسم المؤلف من الاجزاء الغير المتناهية منها لا استحالة لا تناهي الابعاد ولانه
لانه يحب ازدياد الحجم بازدياد الحجم من الاجزاء التي الاجزاء المتناهية منها الا مز
منها فكون نسبة المتناهي الى ذلك كنسبة المتناهي الى غير المتناهي حقف والامر علمه بان ازدياد النظم والبعد

لا يستلزم كليا ان يكون نسبة المؤلف الى المؤلف كنسبة الاحاد الى الاحاد اذ من الجائز ان يكون الازدياد
بحسب الازدياد مع كون النسبتين مختلفتين بل الجائز ان يكون نسبة الخمس من البيت المضم التي توجد في
المقادير دون الاعداد ولا يوجد شيء في الاحاد لان نسبتها عددية قطعا قال الشارح في حاشية
التجريد قلت لما كان زيادة اضعاف الحجم على اضعاف الحجم مع زيادة اضعاف الاخر على اضعاف
الاخر وكذا النقصان والمساواة فيكون نسبة الحجم الى الحجم كنسبة الاجزاء الى الاجزاء بحكم المصادرة
التي اوردها اقليدس في صدر المقالة الخامسة من كتاب الاصول قلت الذي ذكره اقليدس
انما هو في المقادير دون الاعداد واما الاعداد والمتناسبة فقد عرفها في صدر المقالة السابعة اقول
في كل من السؤال والجواب خبط اما في السؤال فلانه ان اراد انه يلزم من كون ازدياد الحجم بحسب ازدياد
الاجزاء ان يكون زيادة اضعاف الحجم على اضعاف الحجم مع زيادة اضعاف الاجزاء على اضعاف
الاجزاء وكذا النقصان والمساواة فلزومه ممنوع لان ازدياد الزاوية على الزاوية في المثلث بحسب ازدياد
الوتر على الوتر وليس للاضعاف مع الاضعاف زيادة ونقصان ومساواة اذ لو كان كذلك لكان نسبة
الزاوية الى الزاوية كنسبة الوتر الى الوتر بحكم المصادرة المذكورة وليس كذلك فان نسبة الزاوية
الحادة في المثلث المتساوي الساقين القائم الزاوية الى الزاوية القائمة بالنصفية وليس
نسبة وترها الى وترها بالنصفية بالشكل الحماري وان اراد انه يلزم المقدمة المذكورة فلا بد من
بيانه حتى ينظر في صحته وفساده والحمل على الشفاء فيما نحن فيه غير بين ولا مبين من كلامه ولا بد من
بيان وبرهان ولو سلم النظام اراى زيادة باي وجه كان بقصد زيادة حجم الجسم بانه بوجه ح
يتوجه عليه منع استلزام المقدمة في الامور الغير المتجانسة للتناسب ومن ان النظام لا يلزمه
ذلك الالتزام ويجوز ان هذا ليس بابعد من الطفرة وفك ما زعم في الجواب فلان بعض الحكماء
صرح بان هذا الحكم شامل للاعداد ايضا ثم في قوله واما الاعداد والمتناسبة فقد عرفها مناقشة
فظهر ان سبيل الشارح في توجيه كلامه يدل على انه لم يحصل معنى المصادرة المذكورة فليحرر ذلك لئلا
يتوهم انفهام المقصود من كلامه فمطلوب ان كل اربعة مقادير يكون بحيث اذا اخذ اي اضعاف
الكمن ما لا متناهية لها الاول والثالث متساوية المرات وللثاني والرابع متساوية المرات وكان الاول
معا ابدا اما زائدين معا على الاخرين واما ناقصين عنهما واما متساويين لهما اي ان كان اضعاف
الاول زائدا على اضعاف الثاني كان اضعاف الثالث بالنسبة الى الرابع كذلك وكذا ان كان
ناقصا او مساويا بالشرط ان يؤخذ على التوالي اي بحسب اضعاف الاول الى اضعاف الثاني وكذلك
اضعاف الثالث الى اضعاف الرابع لا بالعكس فهي متناسبة ولا يخفى ان ما ذكره الشارح شبيه
السنة بالمكاتبة المشهورة وهو ان رجلا جاء [illegible] ضعيفا [illegible] احدحبة عظيمة اضعفها البرد وسقط

قوله

قوله فكان يلعب بها الصبي حتى اشرق عليها الشمس وانبعثت واشتدت وعصفت فهرب
الصبي منها فاذا فار فيها صادف شيئا كان بينهما عداوة قديمة واخبره بحاله فقال له خلي
هذه الحية حتى [illegible] فقال الشيخ انظروا اي رجل زاول باي صنعة ثم بامر اي شخص باي عمل باي قسم
كان من انظر واعاشر العلماء والفضلاء ان اي ذكي يشتغل باي علم ثم يتكلم باي كلام
على اي رجل في اي مقام فان علو شأن الشيخ [illegible] وذلك كعب الشارح ظاهر ان فان هذا من
الدواهي وذلك من الاعاجيب واورد على النظام ايضا انه لو كان الجسم مركبا من اجزاء غير متناهية لصح
قطعها بالحركة اذ قطع نفسه موقوف على قطع نصفه ونصف نصفه وهكذا الى غير النهاية واجيب بان
قطع الاجزاء الغير المتناهية في الزمان المتناهي انما يكون محالا لو لم يكن الزمان ايضا مؤلفا من اجزاء غير متناهية
واما اذا كان على ما ذهب اليه فلا لان الزمان والحركة المتناهيين اذا كانا مركبين من اجزاء غير متناهية
كالمسافة المتناهية يكون هناك قطع مسافة غير متناهية الاجزاء في زمان كذلك واورد في نظيره
ان لاحد ان يقول لا يصح انقضاء الزمان حتى يمكن ان يقطع فيه مسافة فان ما ساغ من الزمان
لا يصح انقضاؤه الا بعد انقضاء اطرافه وهكذا الى غير النهاية وفيه ما فيه وقيل ما رد على النظام رد على
الحكماء ايضا وفيه بحث لان على ما قرره ان الاجزاء على مذهب الحكماء غير متناهية بالقوة والجسم قابل
للتقسيم الى غير النهاية بمعنى لا يقف فلا يلزم عدم تناهي الاجزاء وشيخ [illegible] في اتمام الحجة على هذا
الاشكال وهو ان الاجزاء الممكنة الحصول ان كانت غير متناهية لزم ما لزم واعود الى المفروض وان
كانت متناهية لزم وقوف القسمة ولا ينفع التفصيل في التقسيم ثم عرضت هذا على الاستاذ [illegible]
فاجاب بان تلك الاجزاء العدم لم تعد دما في كثرة لا يتصف بشيء منها فانها من الامور المكثرة وفيه نظر
ولعل الناظر فيما ذكرناه يكفيه ثم اورده على البعض القاصرين من اجلة المعاصرين وهو شارح فقال
تلك الاجزاء متناقصة والمتناقصة الغير المتناهية عدة متناهية قدرا بخلاف المتزايدة والمتناهية
فصلت الاجزاء غير متناهية لكل قدر وحجم ومجموع الاقدار الغير المتناهية غير متناهية فضح على ان
تلك المتناقصة من جهة متزايدة من جهة اخرى والمتزايدة غير متناهية بالضرورة فكيف يمكن اعتبار المتناهية
اليه فيها فتقرر ان في الجواب شيء يسمع فلم يتضح الكلام ولا المراد حاصل ثم انه رد علينا اذ هو
او توهم بعدما اشير اليه ان الزيادات [illegible] انها غاية ما لزم هنا توهمه على ما قرره وحرره في غير موضع ان لا يكون
الحاصل من تلك الزيادات المتناقصة الغير المتناهية مساويا بالكل واستلزم ذلك التناهي على ذلك التقدير

ثم قال من الجائز ان يحصل جزء غير متناه على آخر ومنها انه لو كانت الاجزاء غير متناهية لزم محذور آخر وهو ما توهم
حيث يلزم ان يكون اقل ذراع واحد غير متناه فيهما وهم يرد او الاشكال ولا يندفع السؤال ومنها ان
برهان التضايف يدل على امتناع اللاتناهي فيها ومنها ان برهان التطبيق على ما سبقه يدل على تناهي تلك
الاجزاء وذلك انه قال في غير موضع ما حاصله ان كل جملة غير متناهية نقص عنها واحد كان الكل موقوفا
على ذلك الجزء الواحد وسكذا الى الاجزاء الباقية فيحصل امور غير متناهية مترتبة فيجري فيه التطبيق فيحصل ما
كرره وقرره في رسالته التي صنفها لاثبات الواجب وفي رسالته التي سماها بانموذج العلوم وحرمان في اثباتها
تو تمه من الاجزاء بحدة الاكثر ومنها ان امكان حصول الاجزاء الغير المتناهية مما يستلزم امكان حصول
مفاصل غير متناهية ولا استحالة وجود بعد دون لو احد يلزم اجزاء غير قابلة للتجزئة ولم يمكن المفاصل حاصلا لم يمكن
جميع الاجزاء والمفاصل الممكنة حاصلة لو المتقدمين خلافا

الهيكل الثاني في النفس الانسانية واحوالها

من تجردها وتفرقها وقواها وبقائها والدلائل عليها وفيه مقدمة وفصول اعلم ان النفس
تطلق على معان شتى والمراد بها هنا هو المدبر للبدن والمتصرف فيه او الكمال الاول لجسم آلي من جهة ما يتغذى
وينمو ويتحرك بالارادة ويدرك الكليات او القوة التي بها صار البدن حيا بين ان ما على ما سطر من
كلام بعض القدماء وبيانه ان الحكماء الموجود اما ان يكون حالا في الموضوع وهو العرض او لم يكن حالا فيه
وهو الجوهر واراد بالموضوع المحل المقوم لما حل فيه وبعضهم فسر الحلول بالاختصاص الناعت بوجه يكون
الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر تحقيقا او تقديرا او اقول يلزم على هذا التفسير ان يكون للاعراض الصور
الحالة في محل واحد بعضها حالا في بعض وينتقض التعريف بكثير من الصور وحصل حلول الشيء في الشيء عبارة عن كونه ساريا
فيه مختصا به بحيث يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الاخرى تحقيقا او تقديرا ومع ذلك يكون ناعتا كما
قال السيد العلامة في حواشي التجريد بعض ذلك كحلول الاطراف في محالها فان الاشارة الى الطرف عين
الاشارة الى ذي الطرف واجاب عنه بان الاشارة الى الطرف غير الاشارة الى ذي الطرف فان الاشارة
الى السطح اشارة الى الخط الذي هو طرفه واقول انه منقوض بالاعراض الغير السارية بعينه والغير لازم على هذا
ان يكون المكان حالا في المتمكن او المتمكن في المكان اشارة الى اطراف المتمكن لاتحادهما وضعا والاشارة
الى الطرف اشارة الى ذي الطرف كما حصل ذكره فالاشارة الى المكان اشارة الى المتمكن ومع ذلك ناعتا
لو اريد من الوقف ان المراد بالناعت ما يمكن ان يشتق منه اسم يحمل على المحل هو المتمكن اللهم الا ان يقال المراد
بقوله بحيث يكون الاشارة الى احدهما ان يكونا متحدين في الاشارة بحيث لا يمكن ما يختص فيها واحد في الطرف
الاشارة الى الطرف لا يكون اشارة الى ذي الطرف مطلقا والكلام من الطرف مجال من يقول بعض يعرف
الحال المحل والعكس لان المحل انه في المكان والمكان انه في المتمكن ولا يمنع ذلك كيف وقد عد ذلك من انواع
الطلاق في علم الكلام فتدبر وانما هنا بالاختصاص والتنوع المذكورين اللهم الا ان يخصص بمعنى في او يبين

وسقف

ونسف وبه على التخصيص او التعين او التبيين ولا يذهب عليك ان قوله ومع ذلك يكون ناعتا لا يجدي
في المحل والمكان كما ترى حيث لم يحصل لما اورده من تفسير الاختصاص الناعت ما يوجب خروجها
ويظهر من ذلك ان تفسير الحلول بالاختصاص الناعت مطلقا محل بحث ونظر ويتنقض بكثير من الصور اللهم
الا ان يخصص والجواب كالنسبة بالوجود من الاضافات المختلفة وغيره غير تام ولو كان غير تام ثم انه يمكن ان يكون
على النقض بالمحل وان المراد من الناعت على ما قرره ما يمكن ان يشتق منه اسم يحمل على المحل ولا ثم ان المتمكن مشتق
من المكان والمتجسم بالجسم الذي هو محل له المتمكن مأخوذ من التمكن والمتجسم من التجسم كما فيها ثم ان الشارح
اورد في بعض تعليقاته ان المحقق الاشارة الى الجسم عين الاشارة الى سطحه وبالعكس والاشارة الى سطحه عين
الاشارة الى السطح الذي هو المكان لانطباقه عليه وبالعكس فالاشارة الى كل من المكان والمتمكن اشارة الى
الآخر اقول هذا المحقق حقيق بان يضحك عليه فانه يلزم ان يكون الاشارة بالذات فلا يفيد المرام
ثم اقول ان اريد بالناعت ما يعبر عنه بما هو مأخوذ منه نعتا محمولا مشتقا كالعدد لبعض بعض
الصور ونحو بعض الكثيرة فاخرة ويمكن دفع بعضها بالتزام امور محالة وكذا الامر ثم قال الحكماء الجوهر ان كان مفارق
في ذاته وفعله فهو العقل او في ذاته دون فعله فهو النفس او مقارن فاما ان يكون محلا لجوهر آخر وهو الهيولى او حالا في جوهر
الصورة او ما يركب منهما وهو الجسم والمشهور ان في هذا التقسيم تجوزا من اعتبار الهيولى قبل الجسم وجعلها مقارنا
لنفسها وافادة ان المراد بالمقارن المقارن لجوهر آخر للهيولى فاندفع التجوز ثم قال الشارح
في حاشية التجريد رد على من توهم ان الجسم مجموع الهيولى والصورة النوعية فانه داخل من المركب من الحال والمحل
وليس بجسم وان قيل بحلول الصورة النوعية في الصورة الجسمية جاء النقض الى مجموع الصورتين والجواب ان
اعتبار الوحدة في المقسم فان التقسيم الى الاجناس الجواهر ومجموع الصورتين ليس له وحدة حقيقية بخلاف
الهيولى والصورة الجسمية فانهما هيئة جنسية وكذا مجموع الهيولى والصورة النوعية فان الهيئة المتحدة
بالوحدة الحقيقية هو مجموع الهيولى والصورة الجسمية ثم مجموع الهيولى والصورتين فان الاول طبيعة
جنسية والثانية طبيعة نوعية ولما كان هنا التقسيم الى الاجناس لم يتجه النقض بمجموع الهيولى
والصورتين واقول ان اوردت عليه في بعض تعليقاته ان الحكماء ذهبوا الى ان الصورة تحل في الهيولى اولا
فيحصل منهما ما يسمى القوم جسما مطلقا والصورة النوعية تحل في الجسم وهو السماوات مثلا فيحصل منهما
جسم مخصوص كما لا يخفى على من حقق في نظائرها فلا يرد النقض بما ذكرناه وما ذكره في
الجواب يظهر فيه اما اولا فلانا لا نسلم ان التقسيم الى الاجناس فانهم صرحوا بان النفس مدبرة للبدن
وهو عرض بالقياس الى النفس فكيف يكون جنسا لها وكذا ان مفهوم الصورة والجسم والعقل على ما صرح من التقسيم

15

بحيث لا فراده واما ثانيا فلانه من اين علم ان الهيولى مع الصورة الجسمية وحدة جسمية ولم لا يكون مع الصورة النوعية
ايضا واما ثالثا فلان الهيولى مع الصورة تركيب اعتباري عام يدخل فيه الاجسام الفلكية والعنصرية بانواعها فلم لا يكون
معنى جنسيا ويكون نوعيا واما رابعا فلان الحاس يجوز ان لا يكون لها وحدة جسمية لانحصار الامور المذكورة بل لها
احساس كثيرة اخرى كالنبات والجماد والحيوان فلو كان المراد ما ذكره ليس حاصرا اللهم الا ان
تخصيص الحاس ولكنه في عبارته ما يدل على تخصيص [illegible] لما اطلع على ما ذكرنا غير حاشيته وزاد بعد قوله
عاد الفصل الى مجموع الصورتين فان قيل [illegible] مجموع الهيولى والصورة الجسمية كالعنصر عند [illegible]
ثانيتها لزم ان يحصل الالتئام فان مجموع الهيولى والصورة الجسمية داخل في الجوهر الذي يحتاج جوهر اخر وفيما تركب
من الهيولى والصورة ايضا اللهم الا ان يعتبر في القسم الثاني القسم الاول بقرينة المقابلة فيصير معنى التقسيم
اما ان يكون محلا لجوهر اخر فالمادة اولا فاما ان يكون حالا اي في محل الهيولى والصورة الجسمية في المادة فقط ويكون
المادة اعم من الهيولى والجسمية واولا في النفس [illegible] اما او لا فلان اول اقسام لا يختص بهذا المقصد كما يشعر
به كلامه اذ على تقدير حلول الصورة النوعية في الصورة الجسمية يكون الصورة الجسمية مادة بالقياس اليها وصورة
بالقياس الى الهيولى [illegible] تلك الاقسام متداخلة قطعا اذ الهيولى [illegible] والا لعدد الاجسام
مع انها محال للصورة كما تبين في موضعه واما ثانيا فلانه لو اعتبر تقسيم القسم الاول لزم خروج الهيولى
والصورة الجسمية عن تعريف الجسم لخروج الاجسام العنصرية التي هي محال للصور المعادن والعقاقير
التي هي الصور المعدنية [illegible] كل جسم [illegible] صورة اخرى تخرج عنه واما ثالثا فلانه لا يصح تعريف الجسم بالجوهر الطويل
العريض العميق لا صادقه لمجموع الهيولى والصورة فانهما على ما قرره ليس بجسم لكونهما محلا للصورة النوعية
وزاد بعد قوله ولما كان التقسيم منتهيا الى الاجسام [illegible] عن انه يتوجه النقض بالمركب
من العناصر المقارن فانه يحصل لها وحدة جسمية كما في النفوس الفلكية والانسانية مع ابدانها
واما انه في مرتبة الحس في [illegible] مع ان الحصر استقرائي انما تم على رأي المعلم
الاول دون [illegible] القائل بوجود البعد المجرد وبالجملة تعريف الهيولى على ما تحقق من التقسيم انها الجوهر
المحل لجوهر اخر وتعريف الصورة انها الجوهر الذي يمكن ان يفرض الخطوط الثلثة المتقاطعة على قوائم
وقيل المراد بالامكان الشامل للوقوع ويحتج بخروج الاجسام المضلعة واقول مع تقدير التخصيص
بالصحيح لا يخرج [illegible] واعترض على هذا القول بانه لا يمكن فرض الخطوط المذكورة في الافلاك بناء على
اصول الفلاسفة واجاب الشارح عن هذا الاعتراض بان الامكان بحسبها [illegible] نظرا الى موادها دون امتناع
بسبب الصورة عندهم واقول ليس بشيء [illegible] اما اولا فلان الامكان بحسبها نظرا الى مواد [illegible]
اذ مواد الافلاك [illegible] الذاتية [illegible] صورها [illegible] غير قبول تلك الصورة [illegible]
قواعدهم فاذا امتنع قبول الابعاد المذكورة بسبب صورها كما اعترف يكون ممتنعا بالقياس الى موادها
المستلزم لتلك الصور قطعا واما ثانيا فلان محل الخطوط المذكورة هو الجسم فاذا امتنع حصولها فيها
بسبب الصورة النوعية التي هي جزؤه كان امتناع حصولها له لذاته لا لامر خارج فلا يكون امكانها ذاتيا و

امتناعها

وامتناعها بالغير واما ثالثا فلان المادة بذاتها لا تقبل الابعاد قطعا كما صرح به القوم [illegible] فكيف
المادة قابلة بذاتها وان اريد بقبول المادة بذاتها انها لا تابى عن قبول الابعاد بان يقتضي صورة
تحقق فيها ذلك فذلك مع انه مقدوح لما تقرر ليس بشيء اذ لم [illegible] الفلك [illegible] قابلا لان يكون القابل
فيها جسما اخر يشترك بينهما مادته وذلك لا يوجب صدق التعريف على الفلك واما رابعا فلان
قوله فان امتنع بسبب الصورة النوعية [illegible] فان سبب تحقق الابعاد في الجسم غير منحصر في القطع بل ذلك
[illegible] اخر [illegible] يمكن تحققها في الفلك [illegible] الحركة على [illegible] وقد صرح الشيخ [illegible] في الشفاء
وقال قوم من العلماء منهم الامام ان المراد من الامكان في تعريف الجسم هو الامكان العام فلا يخرج الافلاك
المتحركة والاجسام المضلعة فان الكرة المتحركة يتحقق فيها بالفعل [illegible] الذي [illegible] لا يوجب تحقق الابعاد
المتقاطعة التي كلامنا فيه [illegible] الابعاد في الافلاك بوجوه مفصلة في موضعها
واما [illegible] الامكان بحسبها نظرا الى موادها [illegible] وذكر السيد في شرح
المواقف [illegible] في حد الجسم الطويل العريض العميق [illegible] واجاب عنه [illegible] الهيولى
ليست في حد ذاتها [illegible] الابعاد فيها [illegible] بسيطة الصورة فانها [illegible] الصورة
بقبول الابعاد المفروضة فيه [illegible] عبارة الامكان [illegible] ذات الجوهر فلا [illegible] ما كان [illegible]
فقط [illegible] ثم قال السيد [illegible]
الصورة الجسمية وحدها فلا باس [illegible] الجسم [illegible] الجوهر الممتد في الجهات
الثلث اعني الصورة واما ان هذا الجوهر قائم بجوهر اخر [illegible] ولو ثبت لا يثبت الا بالنظر [illegible]
في احوال هذا الجوهر الممتد المعلوم بالضرورة والمقصود ههنا تعريفه [illegible] في هذا على [illegible] الناظرون
فيه من ان مراده انه لا باس بصدق تعريف الجسم على الصورة فانه [illegible] لا يخفى [illegible] منها
الحكمة التي ادعاها الحكماء حيث قالوا كل جسم مؤلف من الهيولى والصورة ومنها انه يستلزم صدق
تعريف الكل على الجزء المحمول [illegible] ومنها ان [illegible] عبارته [illegible]
من شارح الاشارات وشرحه للمحاكمات ان الصورة قابلة للابعاد بواسطة الكمية ومعنى كونها
متصلة بذاتها انها [illegible] كمية متصلة بالذات ولا يخفى انه على هذا اندفع السؤال [illegible] الاشكال
مجال [illegible] النقض [illegible]
الجواب موجه [illegible] رأي [illegible] القائلين بوجود المادة واما على رأي [illegible]
كما [illegible] المحقق [illegible] الذي [illegible] هذا الجواب [illegible]

ثم انه يبطل حوته وكثرة شعوره ولقصوراته اخذ هذا الجواب عن سبقه في بحث الكتاب وبما فهم اشارته
فغير عبارته فذل تفصيل فان القائل الاول كان مجيبا عن الاعتراض بكان تخصصها بالنظر الى جسميتها ولين
امتنع بسبب نوعيتها وهذا الاخذ المساح المنتحل غير قول جسميتها الى قوله بموادها وبدل نوعيتها
بالصورة النوعية وغفل عن الفرق وعن انه يرد عليه شيء مما لا يرد على الاصل اصلا وان اشترك بينهما ايرادات
اخر الفهم منها ما يمكن ان يستعان بما اشرنا اليه اولا من ابعاد وبما ثانيا ورا بالعاد ومنها انه يلزم ان لا يكون الفلك
بشرط كونه فلكا جسما لكنه جسم مطلقا بشرطه وفي فيه الفهم على انه يمكن منع تحقق الخطوط في الافلاك نظرا الى جسميتها
بناء على كون امكان جسمية الفلك كالقابل بالجسمية العناصر على ما هو راي اكثر الاشراقيين على ما مر في خطبة
اول الكتاب وما هو المشهور عند الجمهور من ان الجسمية طبيعة نوعية انما هو على راي كونهم من المشائين دون الاشراقيين
والصحيح المصرح فلو كانت بهذه الاعتبارات مع مولانا المشائين من المتاخرين منهم يعترفون بعدم تمام
دليل السعد من ثم ان كان لا بد من ان يتخال بعضه فالاولى ان يبدل مادة بالهيولى فانها تستلزم الجسم
عرفا بناء على اعتبار الهيولى ومادة ومنها واما ساير الفلاسفة فلا بد لهم من تفصيل كما اسلفنا من الوصل الاتصالات
فقط لا باعتبار الوصل مع ما مر من سابقا وغيره فيه الورود والمعترض بالمجرد فانه مدفوع بما ذكرناه من
على المرح الجيد من قولهم الفصل الشارح بنحو الوصل المذكورة وكيفيته ان كل استعداد فهو في حد ذاته صالح لان
يزيح من شيء دون شيء بمعنى انه يمكن ان يعقل ان يعض بمعونة المتخيلة من شانها التركيب والتفصيل
اجزاء مثل قبل عند حدود وهو احتمال استعداد بمعنى الاجزاء معه في الوهم الحري بسبق بهما وعليها وان
حكم بان هذا الاستعداد المعين مثلا وكل جزء من اجزائه يقبل التحليل على هذا الوجه كان هذا تقسيما وهميا عقليا
وهذا الحكم صادق فحكم العقل بمعونة الوهم فظهر ان المجردات لا يقبل فرض الانقسام بهذا المعنى الحكمة
وكذا ذكر والفهم العقل هناك يحكم بما هو موجود فيه بالقوة الى الفعل في التعقل او التوهم وهنا انما يحكم
بما ليس بموجود فيه بالقوة اصلا والفرق بينهما ظاهر واما المعنى الاول بان الوصل لا تراعى ذاته الا بالوصل
الاخر عرضه وكذا ما يسمى الوصل الاول لمعطف فعطف ومن الانقسام الجسم وقد يسمى الثاني بعض
فلا يتوقف من الانقسام في المجرد بل الشارع من الانقسام المجرد وليس بعين ما اذ يقول الشارح في قوله
التي جعلوه من خواص الكم المتصل بعينه بطلان الانفصال عندهم فلا يمكن تعيين الكد وفيه او امكان
على الذي قصده فلم يشترك النقطة وغيرها مع الكم منه هذا الكلام مع انهم غيرهم صرحوا بان السطح لا ينقسم
القسمة الوضعية اصلا والخط لا يقبل الانقسام في عرضا وسطح عمقا وقد عرفوا الكم المتصل بما يقبل القسمة
الوضعية قال الشيخ في قاطيغورياس الشفا انه يمكن ان يفرض فيه اجزاء يجمع بينها حد مشترك هو
نهاية الجزء منهما فانه مدفوع بوجوه منها انه فرق بين عرض الابعاد في شيء وبين القسمة في الابعاد ومنها
ما قال حيث قال فيه بحث او التحصيل الذي ذكره انما هو التقسيم الوهمي في الفعل لا من الخطوط الثلثة

المذكور وهو مجسم كما لا يكون ذلك مختصا بمعنى الوصل المذكور كما يدل عليه قولهم الشارح معنى الوصل المذكور
وكقسمه ثم القوم ارادوا بقولهم الكم المتصل قابل القسمة انه قابل لطريان القسمة عليه كما يقولون الهيولى قابلة
للعدم والانفصال كذلك امتناع القابل مع المقبول والشارح لو افهم في ذلك وليس في كلامه ما يدل على هذا
لا يخفى على ان المعنى الذي جعل لفظ الوصل علما له معنى غير متعارف لا يتبادر من لفظ الوصل ولا يظهر قرينة تدل عليه
فحمله على هذا المعنى بعيد جدا اذ في التعريفات يحمل الالفاظ على ما يتبادر منها ومنها ان المعنى الذي ذكره
من خواص الكم وذلك كما نبه عليه الطبقة الاعراض بل الجسم هو تفصيل الجسم فلا يصح ان يكون تفسير القابل
للابعاد الذي جعله المعرف فصلا للجسم بل ما افاده من ان الغرض هنا تعيين التجوز وفيه امرين والاول
فيه هين ثم ان السيد رد على الامام حيث قرر ان الخطوط تحصل في الافلاك وتحصل جسميتها
بهذا بان الذي يتحقق في الافلاك ليس الا الخطوط المتقاطعة على قوائم الجسمية انما تحصل بالخطوط
لكن والاولى ان يقال ليس كذلك ويمكن دفع ذلك ورده بان الخطوط التي جعلها متقاطعة على قوائم ليس مما لا
يحصل الجسمية الا بها وانما هي ليتضمن لوازم الطول والعرض والعمق وتبيينها وكذلك الخطوط اللازمة
على ما تخيل من الموهومة لا المحققة والامام تحقق المحقق لا يحصل الجسمية بعينها فعطل الا انه يصح فرضها
يحصل الجسمية واسلم انه لم لا يلزم ان الخطوط المتقاطعة لا يحصل بالفعل في الافلاك وما يحصل
الجسمية انما هو خطوط متقاطعة لا ان سطح مستو ولا يلزم ان يكون مستويا وعدم حصول هذه في الافلاك ثم
اما فيما دون الاقصى فظاهر واما فيه فباعتبار المماسات التي عددها من وجوه الفعل سيما اذا
حصلت من جسمين على انه يمكن ان يناقش في عدم تحقق المتقاطعة على الصورة ثم ان الابعاد ليست الخطوط
على ما توهم بل هي التي جعلها الرسم وفيه توضيح الكلام في المرام ان الابعاد الموسومة في الرسم والماخوذة
في الحد هي الابعاد المتقاطعة في تحقق الجسم لا الابعاد السطحية والا لا تنقض بشكل سطوح ملتقية على نقطة
محددة لزاوية قائمة مجسمة لا تتحقق فيها الجوهرة بالكم خط واحد وتمثل
هذا البعد قد يكون موجودا كما في الفلكيات وهو المحمول على كل متحرك لم يجوز في كلام الامام فيصح
ولا عليه التزام المتقاطعة على قوائم حاصلة بالفعل في الفلكيات على انه يمكن تصور هذا الفضا
سيما ما اراده المتاخرون من الهيئة وتعريف الشعث على ما يصح التقسيم المذكور انها الجوهر المفارق
في ذاته المقارن في فعله الالات المراد بها في هذا الموضع وامثاله ما يدبر البدن او يتصرف فيه او هو
المتعلق الاخروي الذي اشار اليهما او الامر على اعتبار التجرد والجوهرية في بعضهم ولذلك يثبت بالدليل
ثم اختلف في ان الجوهر جنس ام لا فقال المعلم في الاشراق قال اتباع المشائين العرضية خارجة عن حقيقة
الاعراض وهو صحيح فان العرضية من الصفات العقلية وعلل بعضهم بان الانسان قد يعقل شيئا ويشك في عرضيته
ولم يحكموا في الجوهر كذلك او لم يتكرر بان الانسان اذ شك في عرضية شيء يكون قد شك في جوهريته والجواب
لعل القائل بجنسية الجوهر لا يسلم ان الشك في جوهرية ما هو جنس له بل يعقله بالوجه الذي فصل في موضعه ولا يخفى انه

١٧ لو لم يلزم مما ذكره الشك في جوهرية الجواهر بل غاية ما لزم منه ان يقع الشك في جوهرية الاعراض وبالجملة يلزم مما
ذكره ان الجوهر جنسا للاعراض التي يقع الشك في عرضيتها ولهذا من ماذهبوا اليه ولم يلزم من
ذلك وقوع الشك في جوهرية ما ذهبوا الى انه جنس له لانه لا يشك احد في جوهرية الجسم مثلا واما الشك
في جوهرية النفس فلانه لم يتصور النفس بالوجه الذي هو جنس له وتفصيل ذلك في موضعه ومما تقرر به الشارح
في هذا المقام على ما صرح به من حواشي التجريد فيحصل عظيم وهو ان التغاير بين الجوهر والعرض اعتباري فان الاعراض
المحسوسة مثلا الابيض ابدا احد الشيء هو عرض او احد [illegible] فهو العرض المقابل
للجوهر هذا الحق لوقوع من العرض والعرض الا ما يتخيل من ان الفرق بينهما بالذات ثم بسط الكلام فيه
بما لا مزيد عليه واقول لا يخفى فساده على من له معرفة فان اسقاط اكثر الموجودات كالسواد والبياض وغيرهما
من الموجودات الخارجية عن درجة الاعتبار في العلم الباحث عن احوال جميع الموجودات
او اعتبار لبعض اخر منها والنظر فيها بوجوه شتى مما لا يرتضيه احد من العقلاء والقول المشابه لكونه
بين الجوهر والعرض وقيام العرض بالجوهر وحلول بعض الاعراض فيه حلول السريان وكثيرا من امثالها
الدالة كناية وصريحا على خلاف ما ذكره مشهور بين الجمهور مذكور في اشاراتهم وتلويحاتهم فرسطا [illegible]
وتصريحاتهم [illegible] افاده [illegible]
[illegible] ما ليس في ملك او لا ترى انا نقول ام وجدته او احد [illegible] لا يحصل [illegible]
فانه يحصل من مجملة انه خيال [illegible] لا يعود الى طائل ولا يرجع الى حاصل فانك زعمت ان العرض من العرض
بما هو هو [illegible] وان القوم ارادوا بالعرض هو الذي حصلته فهو افتراء بلا امتراء وتصريحاتهم تنادي
على خلاف هذا وكفى شاهدا ما في [illegible] عن المحاكمة [illegible] في الشفاء اي [illegible]
لشيء حاصلهما وهذا يدل مع ما يدل على كمال فطنتك وسلامة فطرتك حرسك الله كالكرمن عن الكمال
وشغلك بالكسر من غير زوال و [illegible] زوال وان توهمت ان الاعراض التي اثبتها العلماء
والحكماء والعقلاء والاذكياء من [illegible] فرد وهما غير موجود فهذا انكار ذي [illegible] انكار الحس يحصل به [illegible]
وانما هو ابطال الحقائق طرق من اقوال السوفسطائية فانهم ينكرون الكل وانت البعض ولعل [illegible]
منهم لا يليق بحالك ولا يناسب حالك وان ادعيت انك تطلق العرض باصطلاح جديد [illegible]
هذا المعنى [illegible] ولا يليق هذا من التحقيق والتدقيقات التي تحصل عنها الحكماء والعلماء حتى الشيخ الرئيس
في الشفاء ثم انه قرر كلامه هذا بانه تفرد حسب انه ينفع ما اورد عليه بما حاصله الذي لا حاصل له الا الكلام
او اضعاف اسود بعد ما لم يكن عليه سواد وانه حل البصر عن الاسود وتجدد من غير قيام معنى زائد وصدق
المشتق لا يستلزم قيام المبدا وهذا كالوجود فان الشيء يصير موجودا بعد ما لم يكن من غير قيام الوجود في
ما قرره القوم عن اخرهم فاذا كان الحال في الاصل هو الوجود هذا فكيف في الفروع لكن من ادعى تحقيق هذه الجوال
زائد فعليه البيان هذا المحقق ما اورده في عبارة مطنبة كثيرة الكلام حصيصه المرام وظني انه فاسد كاصله
لوجوه شتى لا تخفى على من له نظر في البصر والعقد اشرنا الى شيء منها في حواشي التجريد اشارة ما والآن نقول
ان حاصل كلامه هذا منع وجود الامور التي قرره العقلاء وطلب دليل تحقيقها وهذا كما اشرنا اليه ليس

تحقيق

تحقيق بشانه ثم العجب الذي ليس منه عجب انه رد على الاستاذ وشكره مما قرره في البحوث والتحاوز بالصورة
مع انه ارتب وانظر واوله ما في الفصول الحق واقوى مما قرره في الاعراض كلها وشكره واقر بالكارة والكل
ان كل ما اورده فرق الاستاذ في سر وعلله مع امور اخر شتى لا تطول الكلام بها وبهذا التحقيق من الامور
التي تفرد به وما نسبه احد غيره وانا اشهد انه لم يعلم من موضع كتب زرافا وانه بل تفرد باخراجه وابتدعه
وفيه علامات فصاحته وامارات براعته وكان بعض اصحابه الفصحاء يشهد على كلامه بعد لقب بسيد الكذب
انه لم يخرج من ايه كلما يشهد على انه لم يخرج الامر عن علو يحيل وشق وانما هي برهان ما ازال ابد حياته سلطان
سيبينه في مرة الارادة ومرحوص على تكسير السواد ورحم الله امرا عرف قدره ولم يتعد حده ثم ان في قدرة
بل [illegible] زاشارة الى لا [illegible] كلامه وتنبيها على عزالة اقدامه كافية لمن اراد ان يهتدي الى الصراط المستقيم
ولا يغويه الشيطان الرجيم ولهذا التحقيق لمحوظ لامثال العقلاء اوردت ضمن كرام عشرة ارقمه
فلا زال عضا ما عمى الحقب **الفصل الاول في اثبات تجرده** اي تجرد النفس مع المقدر المبدل المتهم
او احد المعنيين الاخرين المقدرين اشير بما اليهما اولا **انت لا تغفل عن ذاتك ابدا ولا عن**
اجزائك بذلك الا وقد نسيتها احيانا ولا يدرك الكل الا بالاجزاء فقبل الشيء
الاجزاء لا يكون الكل مدركا **فلو كنت انت هذه الجملة او شيئا منها ما كان يستمر شعورك**
بذاتك مع نسيانك قال الشارح حاصل البرهان ان النفس مشعور بها في جميع الاوقات وشيء من البدن
واجزائه مشعور به في جميع الاوقات فالنفس ليس البدن ولا شيئا من اجزائه اول الدعوى اما اولا فلانه ليس اجزاء
البدن بعينه في الصنف والذات غير النفس اذ على النفس هو المدبر للبدن وربما الغفل عنه فكل ما
كان من حواسك فهو حواسنا واما ثانيا فلانه ان اريد بالكبرى ان البدن واجزائه غير مشعور به دائما بمفهوم
من المفهومات حتى بمفهوم انا فهو ثم وان اريد انه ليس مشعورا به بمفهومات مخصوصة مثل القلب والدماغ
والكبد والبدن فهو لكن الذي لزم منه غير مفيد والملازم غير لازم كما لا يخفى قال الشارح ان الذي ذكرته حاصل كلام
المتن وارادة ما ورد وكان على المتن لا على الشرح فارادة على الشرح من شراره على ان هذا دليل هو
وما اورد عليه احد شيئا ولا يلزم شيئا في هذا الشرح ونسبهات من القصي واشتباها في القطع بمقالة
بعبارته واقول العمرك ان الذي ورد ليس له حاصل وان ليس حاصل المتن اما الاول فلانه يشعر من
اجمالا وتفصيلا على ما اشرت اليه اولا وثانيا ولعل بكلامك وبشيئك وعبارتك لم تفرق بين
العلم والمعلوم فانه غاية ما لزم لو لزم من مقالتك تغاير المعنيين دون المفهومين واما ثانيا فلان المفهوم
لعلمه انه اراد كل احد بانا عنده ما يشير اليه انه معلوم بهذا العنوان فلعله علم به بهذا الوجه وبهذا
العلم بهذا الوجه مستمر غير منفك على العلم باعضائه وبدنه بوجوه اخر ويعنى نسيانها بها حتى يشعر حالة
اخرى بان انا شيء اخر وبه علمته الآن وما كنت علمته قبل بهذا الوجه وذلك ان كل من علم امر بوجهين فيعلم
انهما وجهان لمعلوم واحد وانما لم يكن عالما بذلك بوجهين اشرا فاستعمل اذا كان الوجهان على كيفية وذلك
الشيء فلو كنت انت الذي اشير اليه بذلك او عضوا من اعضائك وعلمت ذلك بالعضو بوجه وكنه
وبذلك بانه مركب من تلك الاعضاء التي هو منها ونسي ذلك ولا تنسى انا وهو ذلك حيث
لا تغفل عن ذاتك ابدا لزم شعورك بانك كنت نسيانه لكن شعورك بذاتك مستمر ابدا غير متغير

بهذا الوجه فهذا وجه من توجيه المتن لا يتوجه عليه ما اشرنا اليه ولكن لا يخلو بعد عن خلل الا انه غير مخل ويمكن اصلاحه
بوجه اشراقي اشير اليه وجوه اخر ولو كان مراد المصنف ما حصله الشارح لما [illegible] كان الاختصار والتبيان اولى
فلعل كلامه ويكون المتن على خلاف الشرح في الاختصار والاطناب ولا يخفى على الاذكياء ان المقصد
للشرح بخلاف ذلك الشارح بغير دراية سفاهة ثم حمل العبارة على ما لا يطلع عليه ولا يتم جده ثم صرف ايراد
يرد عليه الا بغير ضرورة ثم لعلك تعرف ان المصنف لم يجب عن الشبهات هذا المقصد وكيف يليق
بحال شك ان لا يقدر على جواب شبهة مبني على انها غير واردة ويعتذر بالاعراض وليس فيه اشارة
عند اتيانك بالشرح وما يناسب المقام ان الشارح قال في حاشية التجريد ان المشهور بين القوم ان المتصور من
النفس انما هو المدبر للبدن وفيه نظر لان علم النفس بذاته حضوري والصور العلمية في العلم الحضوري هو بعينه الصورة
العينية فالحاضر عند النفس المعلوم لها بالذات هو ذاته المخصوصة لا وجه من وجوهها قال فيحصل الكلام بينهما
هو النفس الشخصية والمدرك بالوجه هو مطلق النفس فلما اذا كانت الجزئيات مدركة بذواتها من غير سبب
كان لو عنها العقل مدركا اولا حاجة في تعقل الكنه النوع الا حذف المشخصات اذ هي بنفسه النفس بعد المشترك
واقول فيه نظر اما اولا فلا خاص بما ذكره بالعلم الجزئي بان ما ذكره بعينه جار مع كثرة الاختلاف في مهيته ولو كان
الامر على ما ذكره لم يمكن ذلك اكثر من الكيفيات النفسانية واما ثانيا فلانا لا نسلم انه لو كانت الجزئيات
مدركة بذواتها من غير سبب كان لو عنها العقل مدركا وانما كان كذلك لو كانت الاجزاء العقلية اجزاء
للهوية في الخارج حتى اذا كانت الهوية على الوجه الذي في الخارج معلوما يلزم العلم باجزائه العقلية ومن الجائز
ان يكون الهوية على الوجه الذي في الخارج معلوما بالذات لا بالعوارض بديهة مع ان مهية العقل نظرية كما
في كثير من الروائح والطعوم وقوله ولا حاجة في تعقل كنه النوع الا الى حذف المشخصات انما يستقيم وصورة
يكون ادراك الجزئيات بذواتها مستلزما لحصول الماهيات النوعية بعد المشخصات حتى لو حذف المشخص
بقيت النوعية واما اذا لم يمكن كذلك واما ثالثا فلان لو لوحظ بنفسه النفس لا يميزها عن المشاركات
والمباينات لا نسلم حصول جميع الذاتيات بل ما هي بديهي منها بل يمكن يوجب باستعداده
القريب لذاته انما لعلها لا بعد لا يعلم على الوجه الذي ذكره الا ترى فكيف يعلم الجزئيات
المنكرة وصفة لا يميزها عن المشاركات والمباينات على ما بني كلامه عليه ومعنى ان يعلم ان تكرار الدليل
الذي اشار اليه المصنف ليس بما ذكره الشارح لما مر ولوجوه اخر ولعله يحتاج الى مجال اوسع ثم الشارح بعد ما شار
الى الدليل صرح بالنتيجة وقال **فانت وراء هذا البدن** اي فانت شيء غير مغاير لهذا
البدن فكلام المتن بظاهره تام ولا حاجة الى تتميم كما اشار الشارح حيث زاد الاجزاء فقال
انت وراء هذا البدن واجزائه **طورا آخر بكونك ابدا في التحلل والسيلان**
لانه اذا اثبت لغايته مما يأتي من بعد فان لم يتحلل عن بدنك العنصري الاجزاء
الحاصلة قبل ورود الغذاء عليه مثل ورود الجديد لعظم بدنك جدا وتكبر
ولو كنت انت هذا البدن او جزء منه لتبدلت انانيتك كل حين والدوام
الجوهر المدرك منك فانت انت لا بدنك واجزائه اقول فيه نظر لانه يرد

بقولكم اجزاء البدن في التحلل والسيلان ان كل اجزاء البدن كلها هم وما ذكرتم في بيانه
لا يدل عليه والمص يعترض بالنباتات وسائر الحيوانات وان ربما يرد ان بعضه كذلك فهو ممكن لا يلزم منه
فانه يجوز ان يكون النفس كذلك بعض الاجزاء المتقبل والمص يعترض بالنباتات وسائر الحيوانات والحق
الحق في هذا المرام ما لا يحتمل المقام ذلك الا انه هنا لبحث تعين هو ان هذا البرهان مبني على تبدل الجسم
المتغذي وانه ليس بما يبقى بعينه باعدام شيء وحدوث شيء آخر ويلزم منه ان لا يكون النمو والذبول حركة كمية
اذ لا بد في الحركة من بقاء الموضوع بعينه على اختلاف الاحوال المعقولة التي تقع فيها الحركة وقد صرح الشيخ في المطارحات
بنفي الحركة الكمية قال ان الحركة انما هي للجسم لحركة بعينه واعتمد في نفي كون النمو والذبول حركة كمية على دليل
آخر غير ما لزم من هذا البرهان وهو ان النمو انما يحصل بعض الاجزاء في الجسم والاجزاء الاصلية بمقدار باق كما له
قد انضم اليه مقدار الاجزاء الواردة فليس هي زيادة في مقدار جسم واحد بل انضمام جسم
ذي مقدار الى جسم ذي مقدار والذبول انما هو تحلل بعض الاجزاء من الجسم وانفصاله عنه فليس فيه نقص مقدار
جسم واحد بل الاجزاء الاصلية باقية على مقدارها وانما انفصل منها جسم آخر له مقدار فلا يخلو الامر فيها
عن حركة بعض الاجزاء الخارجة الى اجزاء الجسم بالالتصاق وحركة بعض اجزاء الجسم الى الخارج بالانفصال
فهي بالذات حركة اينية وبالعرض حركة كمية وقد اجاب عنه بعضهم بان الاجزاء الاصلية زادت عليه
النمو على ما كانت قبل ذلك فيه دخول الاجزاء الزائدة في منافذها وتشبهها بها وفي الذبول نقصت عما كانت
عليه والكارة مكابرة وفصل القول فيه بعض المتاخرين فقال ان كانت اتصال الزائدة بعد المداخلة
بالاصلية بحيث يصير المجموع متصلا واحدا في نفسه فالامر كما قال المجيب والا فالامر كما قال المورد
ثم قال اول ان الجسم الثاني ليس متصلا واحدا في نفسه وكذلك الجزء الغذائية لكونهما ممتزجين
وبقاء صورتهما البسائط في المركبات كما قرر في موضعه فكيف يصير مجموعهما متصلا واحدا في نفسه ثم على تقدير
التنزل فلا بد ان يعدم المتصلان ويحدث جسم آخر كما حقق في موضعه فيعدم الجسم بالنمو ويحدث
جسم آخر وهو يستلزم ان لا يتغير الحركة الكمية وان اراد بكونهما متصلا في نفسه المداخلة التامة فذلك
لا يحقق الحركة في الكم ضرورة انه لم يزد مقدار جسم اصلا اذ المقدار الزائد قائم بمجموع الاجزاء الزائدة والقديمة
هذا كلامه بعبارته واول تحقيق الكلام في هذا المقام يتضمن تمهيد معدة وهي ان الجسم المخصوص كبدن الفرس
شخص واحد في كل حين من احيان وجوده وكما انه يجوز ان يحصل بعض الاجسام الذي يتركب
منها الفرس من العظم واللحم والعصب وغيرها ببعض آخر بحيث يصير المجموع امرا واحدا طبيعيا له كيفية الامر
الطبيعي والمعنى بالمتصل الواحد في هذا المقام هذا المعنى لا ما يكون مركبا من الاجسام واذا عرفت ذلك فقوله
الجسم الثاني ليس متصلا واحدا في نفسه ان اراد به المعنى فانه متصل واحد بهذا المعنى ولا ينافي ذلك تركبه من الاجسام وانما
ينافيه الاتصال بمعنى آخر وعلى ان الكلام المفصل المحوج على تقدير الاتصال وصيده فلا يحتاج الى نفيه وكذا قوله

19

فلابد ان ينعدم المتصلان فرم آه فان الاتصال المعني المقصود لا يستلزم الانعدام وانما يستلزم الانفصال
بعض اجزاء الاول اي العظم في البدن المتصل منه الصحيح ولا يوجب ذلك انعدامه وكذا قوله فينعدم
حجم بالمنوم تم فان بقاء هذا الشخص المتشخص مثلا في جميع احياننا وجوده ضروري ولذا في كل حين
مقدار واحد بل يسيع مقادير الاجسام الذي هي اجزاؤه فاذا انضاف اليه اجزاء الغذاء صار مقدار
المنضم والمنضم اليه جميعا مقدارا واحدا فالمتبدل في مقداره لا فيه قال العلامة القوشجي
في شرحه للتجريد لكن [illegible] حركته وموضوعها باق بعينه فان زيدا الطفل هو بعينه زيد الشاب
وان عظمت جثته وكذا زيد الشاب هو بعينه زيد الشيخ وان نقصت جثته والسر في ذلك ان
العظم والصغر [illegible] ليس من مشخصاته وكذا الحال في السمن والهزال اي موضوعهما متشخص
واحد متشخص ثم قال اقول ونظير كلام الشيخ في الشفاء في الفن الثالث من كتاب السماء والعالم من
الفصل المعقود للكلام في النمو الى ان قال [illegible] انه الزائد في مقدار خلقته بسبب ما ذكرنا وتقديره
لا للمادة ولا للمقدار فان المادة الباقية لم تزد في مقدار بل انضاف اليها مادة اخرى فحصل مجموع اعظم
مما كان ولا اعظم المادة الباقية وهذا صريح في ان الحركة الكمية في النمو [illegible] بتبدل الموضوع وزوال بعض
وحدوث اخرى [illegible] بقاء النوع وقوله لا ثم ان ذلك تصريح في الحركة الكمية في الذبول تصريح باثبات
الحركة الكمية فيه حيث اثبت موضوعا واحدا متبدل المقدار ولو كان المراد نفيها فاي حاجة الى اثبات
[illegible] وقد ذكر في الفصل الذي يتلوه حيث قال [illegible] في هذه الحركة التي هي النمو والذبول
الموضوع وكذا [illegible] ما ذكره في الفصل الثالث من المقالة الثانية من الفن الاول من طبيعيات الشفاء حيث
قال في حل الشبهة التي نقلها في ابطال الحركة في الكم [illegible] والصلابة واللين والذي [illegible] ان
الموضوع ليس [illegible] واحد [illegible] الصلابة واللين [illegible] منصوص عليهم في النمو والذبول الذين هما حركتان
وكان يجب ان لا يكونا حركتين بل انما [illegible] الموضوع [illegible] طبيعة النوع وعبارات عديدة
من الشفاء والنجاة صريحة في ان النمو والذبول حركتان كميتان بل [illegible] حركتين [illegible] في ذلك القول
في كثير من كتبهم [illegible] كبهمنيار والمعصومي وابو عبد الله والخيامي [illegible]
ولم يرد بقاء النوع [illegible] الشارح ان بقاءه [illegible] اراده اما اولا فلان نوع [illegible]
باقية [illegible] افراده فان [illegible] لم [illegible] النوع [illegible] الافراد [illegible]
بين المادة والصورة [illegible] احدهما [illegible] دون الاخر واما ثانيا فلان الشجر الصغير مثلا اذا كبر
يعلم ضرورة انه لم يتبدل [illegible] شجرا آخر بل هو بعينه الشجر الذي كان صغيرا [illegible] النوع [illegible] في ضمن الافراد
واما ثالثا فلانه لو كان مراده [illegible] لم يختص [illegible] بالنمو ولا [illegible] الذبول حيث [illegible]
ذبول [illegible] طبيعة النوع [illegible] الشارح بعد ذلك [illegible] فافهم ولان الاشياء
انما تتبين باضدادها قال وانما اطنبنا الكلام في هذا المقام [illegible] ثم اعلم
ان الفصل الذي نقل عنه الشارح [illegible] من كتاب السماء والعالم [illegible] كتاب
الكون والفساد [illegible] مواضع عديدة من هذا الفصل صريح بان النمو حركة [illegible] فلنرجع الى الكتاب
[illegible] شرح المتن [illegible] ان الشيخ [illegible] في الفصل [illegible] ذلك
التحليل [illegible] جعل عدم بقاء الموضوع دليلا على ان النمو ليس بحركة [illegible] موضوعا باقيا
او [illegible] يلزم عليه امور منها اختلال كثير من احكام العقل والشرع فانه يلزم ان لا [illegible]

الصحيح

الصحيح ولا يختص [illegible] لا يرجع الى [illegible] من [illegible] الحيوانات ولا يمكن
[illegible] او يسكون [illegible] والقصر [illegible] عن الاتيان بها بالتمام [illegible]
[illegible] يلزم عليه اختلال كثير من احكام القضاء [illegible] بالصفات المجردة بهذه الحركات [illegible]
[illegible] التقريب فان [illegible] الابدال [illegible] هذا الوجه [illegible]
[illegible] البدن [illegible] البدن [illegible] جزء منه فانت [illegible]
الاشياء اي البدن واجزاء [illegible] لا تدرك الاشياء الا بالحصول صورته عندك [illegible]
[illegible] فاما ان يحصل [illegible] او لم يحصل [illegible] فاما ان يزول
عن شيء او لم يزل [illegible] قبل الادراك وبعده [illegible] وان زال عن شيء
فاما ان يكون ذلك الشيء ادراك [illegible] الاول فيكون ذلك الادراك امرا وجوديا
او [illegible] قال الشارح [illegible] في هذا الشق ان [illegible] ادراك وجودي
والا لكان للنفس ادراكات غير متناهية ويكون كل واحد منها انتفاء ادراك حاصل قبله [illegible] لزوم
الادراكات [illegible] ومنها ان يكون بعض هذه الادراكات زوال البعض [illegible]
وذلك البعض [illegible] يلزم [illegible] الاظهر ان يقال يلزم [illegible]
ان لا يكون [illegible] ادراك [illegible] ان زوال [illegible] مسبوق بوجوده قطعا
[illegible] زوال ادراك [illegible] زوال ادراك [illegible] الى غير النهاية [illegible]
حصول كل واحد من هذه الادراكات [illegible] مسبوق [illegible] الادراك السابق
[illegible] ادراك آخر [illegible] الادراك [illegible] الذي يعقبه [illegible]
[illegible] كان انتفاء الادراك السابق عليه [illegible] الذي كان هذا الادراك انتفاء له
انتفاء انتفاء الشيء يستلزم [illegible] الادراك [illegible] فيلزم الادراك [illegible] للادراك
[illegible] الاول [illegible] يستلزم كل ادراك [illegible]
[illegible] مثلا [illegible] مراتب فهو [illegible] وكذا [illegible]
[illegible] انتفاء انتفاء الشيء يستلزم [illegible] في الوجود [illegible] الشيء الذي
انضف اليه انتفاء [illegible] يستلزم [illegible] وجودا [illegible]
وان [illegible] الشيء الذي انضف اليه [illegible] وجودا او عدما لم يلزم [illegible]
وجوده [illegible] هذا الكلام [illegible] كلام لطيف [illegible]
[illegible] ادراك [illegible]
[illegible] ادراك شيء ثم الادراك للشيء تحصيل
[illegible] ليس وجود [illegible] النفس الادراك به
والا لكان كل موجود [illegible] المعدوم [illegible] الشيء [illegible] وجوده
[illegible] حصول [illegible] النفس [illegible] الخارج ان لم يطابقه الآثار [illegible]
[illegible] الوجه [illegible] جميع الوجوه [illegible]

الادراک به کما هو هذا الکلام وشنع علیه الشارح بانه افاده واورد علیه الایرادات المشهورة المذکورة فی کثیر من الکتب
منها انه لم لا یجوز ان یکون الحاصل فی النفس شبحا له ومثالا للمعلوم فان قلت یحقق النسبة فرع المنتسبین ولا یکفی
بذلک الشبح بوجود فی الخارج فهو فی الذهن قلت الدلیل جار بعینه فی الشبح اذ هو ایضا امر آخر من الوجود واما انه
من الذهن فلا نسلم ذلک المصدر فلا یلزم وجوده الا فی مدرکه عقلا کان او نفسا انسانیة او فلکیة او غیرهما
ان ذکر واما ان کل معلوم موجود فی نفس عالمه فلا یتم الدلیل علیه واقول المستدل رده بین اقسام ثلثة لا
رابع لها وتقریر الدلیل علی الوجه الملخص ان الادراک بعد ان لم یکن حالة حادثة فیما یتم ومعنی ان یکون حادثة اما
ان یکون صفة موجودة فیها اولا والثانی یستلزم عدم حصول التغیر فیها بحسب الوجود الخارجی اذ عند عدم
حصول صفة موجودة وعدم زوالها لا تغیر حالها بحسب الوجود الخارجی فرفعه والیه اشار بقوله فلا یستوی
حالها قبل الادراک وبعده لکن حصول التغیر فیها بحسب الوجود الخارجی ضروری فبطل الثانی وثبت الاول اعنی حصول
فان کل حر وجدان صحیح اذا راجع الی وجدانه ادرک ان الادراک لیس زوالا والیه اشار بقوله ثم الادراک
تحصیل لا انتفاء ویجد الانسان من نفسه تحصیلا لا تحلیلا واستدل علی ابطال هذا الشق بوجه آخر وجدانیة مبنیة
علی مقدمة مشهورة مسلمة هی ان للنفس لیس لها صفات غیر متناهیة وقدمه علی البرهان المبتنی علی الوجدان
کما لا یخفی علی اصحاب العرفان واذ قد بطل الاحتمالان بقی الاول حقا فثبت ان الادراک حصول فی المدرک
اما انه حصول فلانه حالة موثرة معتبرة له کما اشار الیه بقوله لیس وجوده من الاعیان ثم تمم التقسیم
التی توهمها الشارح ان لم یکن زوالا ولا حصولا کان الاطلاع علیه باقیا بعد القسم الثالث وان کان زوالا
کان فساده لما ذکره فی الشق الثانی وان کان حصولا لزم لازم الشق الاول مع ان الاضافة عند المعظم
وجمهور المتاخرین من الحکماء والمتکلمین لیست موجودة محققة ثم السؤال الذی صدره بقوله فان قیل
هو الدلیل المشهور المذکور بعده وسواء الحکم علی ما لا وجود له فی الخارج فهو فی الذهن ویورد علیه فی
الکتب ما ذکره بعد قوله قلت ویجاب عنه بان الغرض اثبات نوع من الوجود سواء کان فی
قوتنا او غیرها وثبت مطلوبنا فاما ما لا غرض بالوجود الذهنی الا هذا النحو من الوجود سواء کان فی قوتنا او
فی المبادی العالیة اوفی غیرها لکن هذا الجواب لا یتاتی ههنا کما لا یخفی ثم قوله فلا یلزم وجوده الا فی مدرک
ما لیس شیء وحصر المحل فی المدرک ثم لا دلیل علیه اصلا علی تقریره ولو تمم غایة ما فی الباب ان یکون المحل
مدرکا ولا یلزم من هذا کون المحل مدرکا وبینهما بون بین علی الاحتمال الذی ابدعه ومنها انه یجوز
ان یکون زوالا للادراک امر آخر فلم لا یجوز ان یکون زوالا للادراک حضوری لا یکون مسبوقا بعدم
الادراک ولا یلزم من کون کل ادراک حصولی زوالا ان یکون الادراک الحضوری کذلک والاول
الادراک الحضوری کما تقرر فی موضعه انما هو ادراک النفس ذاتها وصفاتها وظاهر انه یمتنع ان یکون الادراک
الحصولی زوالا لادراک النفس ذاتها وصفات النفس لیست غیر متناهیة علی ما مر فی الشق الاخیر فلا
یکون هذا ایرادا آخر علی انه یمکن ان یقال الکلام فی کل ادراک مسبوق بعدم حصولها کان او حضوریا
لیتبین ان کل حادث یستدعی حصولا الا ان الحاصل فی الحضوری هیئة المدرک بعینها وفی الحصولی
مثالها المطابق ومنها انا لا نم انه یلزم ان یکون للنفس صفات النفس لیست غیر متناهیة علی ما مر

فی النفس

فی النفس لا بغیر فلا یکون هذه ایرادا آخر علی ان الکلام فی کل ادراک مسبوق بعدم حصولها کان او حضوریا
لیتبین ان کل ادراک حادث یستدعی حصولا الا ان الحاصل فی الحضوری هیئة المدرک بنفسها وفی الحصولی
مثالها المطابق ومنها انا لا نم انه یلزم ان یکون للنفس صفات غیر متناهیة وهو ثم واقول ان العلم
بدیهیة ان فی قوتنا ادراک کل مرتبة من مراتب الاعداد وهو غیر متناهیة وقد تقرر ان العلم بکل شیء
زوال صفة اخری فیلزم ان یکون فیها صفات غیر متناهیة حتی یمکن زوالها وقد اعترف بذلک اللزوم فی
قوله وانما یلزم ان لو کان فی قوة النفس ادراکات غیر متناهیة وظن ان ذلک اللزوم غیر فان زوال الصفات
الغیر المتناهیة بالفعل والوجه المستحیل غیر بین ولا مبین فان الادراکات الغیر المتناهیة بالقوة یستلزم الصفات
غیر متناهیة بالقوة فظهر ان اللزوم الذی لم یتم واللزوم الذی منعه غیر مم مع انه سلم ما ینبغی المنع ومنع
ما لا یصح منعه والشیخ حققه علی ما هو به عادته ثم بعد مدة مدیدة مضت منذ السنین الحق الشارح
بشرحه هذا المعنی بعبارة اخری ولعل الحجة وقاتحفة وبهذا ایده وما الکلام فافهم والموضح الکلام فی هذا المقام ان
غیر المتناهی بالقوة بمعنی لا یقف وبایراد المعنی المشهور والمعنی الآخر وغیر المتناهی قوله وعلی التقدیر
ان یکون زوال صفة غیر الادراک یکون للنفس صفات غیر متناهیة بالمعنی المشهور وجب ان یکون للنفس قوة
علی ادراکات غیر متناهیة بالمعنی الاول یستلزم للنفس صفات غیر متناهیة بالفعل بالمعنی الآخر بناء علی استواء
نسبتها الی کل مرتبة من الادراکات وظاهر من ان ذلک اللزوم غیر بین ولا غیر مبین توهم علی ما اشرنا الیه
انفا فلا یرد الکلام علی کلام [illegible] اللزوم ولا یرد منع اللزوم الذی کونها علی ادراکات
الغیر المتناهیة ولا منع بطلان اللازم بناء [illegible] ترتیب تلک الصفات فانهم جوزوا الصفات
للنفس بصفات غیر متناهیة وفیه مطلع وستوره الشارح وتوقف عن ترتیب ان الامور الغیر المتناهیة مترتبة
ثم وضح ان الغیر المتناهی مطلع واستلزامه الغیر المتناهی المترتب جعل الشارح محل غیر المتناهی فی الادراکات
علی الغیر المشهور حتی منع علی ما یشعره عبارته وفیه ما فیه ونقل اوتغافل عما قرره فی رسالة اثبات الواجب
وستقرره من ان الغیر المتناهی مطلع مع امتناع الاستحالة
المعروفة بغیر رد علی المقدمة ما اشرنا الیه ویمکن توجیهه
بوجه ویعلم من مباحث ما ان [illegible] استواء النسبة
یستلزم حصول الکل بالفعل بجواز ان یکون بعض بوجوده ثم ما کان ان یقول فی هذا الشق بهذا الوجه جدلیا المقدمة
المأخوذة مشهورة مسلمة عند الخصم لکن لا یشکل بهذه المنافشات تقع بین منع المستدل اشار الی اثبات
ذلک بوجه آخر بقوله ثم الادراک الخ ثم ما کان باقی الایرادات التی اوردها معلوم الجواب بادنی تامل
ترکناه ونقتصر العبارة فاطولنا الکتاب بها ولشهور فی الاستدلال علی هذا المطلب امر آخر قول ما ذکر المعلم
فی المطارحات وتقریر الدلیل المشهور انا نتصور امورا لا وجود لها فی الخارج ونحکم علیها بالاحکام الثبوتیة
والمحکوم علیه بالصفة الوجودیة یجب ان یکون موجودا لان ثبوت صفة للشیء فرع ثبوته واذ لیست فی
الاعیان فهی فی الاذهان فثبت القول بوجود الذهنی وتمسک المنکرین بوجود الذهنی استدلوا
بانه لو کان کذلک لوجوده فی الذهن لزم حصول المقدار العظیم فی المحل الصغیر عند تصور الجبل واما لزم ان یکون
الذهن حارا وباردا عند حصول الحرارة والبرودة فیه وکذا مستقیما ومعوجا عند تصور المستقیم والمعوج
الی غیر ذلک من الصفات المتضادة المستصفة عنه لان وجوده مستلزم فی المحل لوجوب اتصاف المحل بما فیه فی
الجواب عن الاول ان الحاصل من الجبل العظیم فی ذهننا امثلة صورة الجبل فی الذهن غیر متصف بالعظم واورد

الشارح وبعض تعليقاته كلاما عجيبا لا بأس بنقله مع الاشارة الى فساده لئلا يغتر بلطايف عباراته المبنية على افادته
قال نحن اذا رجعنا الى وجداننا لم نجد فيما حال تخيل الجبل الا صورة واحدة متقدرة بمقدار الجبل الموجود في
الخارج وليس فيها للجبل صورة ولمقداره صورة ولنسبته اليه صورة اخرى والقول بحصول تلك الصور فينا
مع عدم شعورنا الا بصورة واحدة سفسطة ظاهرة نعم ينتزع من هذه الصورة المخالفة الجبل الكلي والمقدار
والنسبة منها واما الجبل الجزئي فلا يمكن تخيله الا بمقداره ولا يمكن للقوة الجسمانية تجريده من اللواحق المادية
كما حكم ولذلك صرح الحكماء بان الجسم ليس بمحسوس بل انما يدركه بالعقل بعد الاحساس بعوارضه ولو كان للجبل صورة
في الحس وللمقدار صورة اخرى لكانت ذات الجسم محسوسا والحاصل انه ليس في الحس بواسطته لا يمنع ان هناك
ادراكين بل لا ادراك الا واحد متعلق بالقوى الجزئية اولا وبالذات وهو بعينه متعلق بالجسم ثانيا وبالعرض فالصورة
هي منتزعة بالحقيقة صورة العوارض على النحو الذي هي حاصلة في الجسم وانما ذات الجسم وحقيقته مدركة
بالعقل واما الجسم الجزئي من حيث هو جزئي فلا يدرك الا العوارض لان العقل لا يرتسم فيه صورة الجزئي المادي والحواس
لا يرتسم فيها المحسوس هذا هو الكلام الذي يؤول على قواعدهم ولصعوبة الاشكال ذهب بعضهم الى علم
النفس بمقدار الجبل في هذه الصورة بطريق التفتيش بمعنى ان النفس تحدس ان الصورة هذا القدر الحاصل
في الخيال لم يكن مقداره في الواقع ورده بعض افاضل المتأخرين بان علمنا بالمقدار الواقع انما هو بطريق
المشاهدة لا بطريق القياس والجواب الحق ان حصول الحال الكبير في المحل الصغير انما يستحيل اذا كان
حصولا خارجيا وهذا الحصول حصول ظلي والحاصل انما يمتنع حصول الكبير بحسب الخارج في
الصغير واما الحصول الذهني في الصغير فلا يمتنع و هذا كما ان حصول الحرارة في الذهن يمتنع واما
حصولها الذهني فلا وحصول عينها في محل البرودة ممتنع لا حصولها الذهني في محل البرودة وحاصله
ان امتناع حصول الكبير في الصغير من لوازم الوجود الخارجي لا الوجود الذهني ولا الماهية من حيث هي وزيد
تفصيلا ونقول مقدار الجبل بحسب لا يقدر الخيال انما يقدر الجبل منه لانه انما يحصل في الخيال على وجه القيام
بالجبل على انه لو حصل في الخيال مجردا عن الجبل القائم يلزم تقدره لان تقدر الموجود في الخارج من لوازم
المقدار في الخارج هو الجبل المتقدر به موجود في الخيال لا في
الخارج بوجود ظلي ولا يلزم منه … الحال الذهني بحسب مقداره الذهني للمحل بحسب مقداره الخارجي وكون
الحلول سريانيا انما يقتضي انقسام الحال بانقسام المحل ومساواة الحال من قبل الحصول في المحل لمقدار المحل
بل يكون مقدار المحل بعينه مقدار الحال فصورة الجبل من حيث الحصول في الخيال متقدر بمقدار الخيال في وجه
هذه الحيثية لا يزيد عليه والادراك لا يتعلق به على هذا الوجه بل من حيث هو في نفسه وهو في نفسه
متقدر بالمقدار العظيم والتقدر بالمقدار الصغير انما عرض له من قبل المحل وبعض لاحظت الحال في
الخيال لا على وجه الحصول في الخيال حتى يلاحظ كالصورة المنقوشة فيه بل يلاحظ من حيث هو مع قطع النظر
عن اللواحق المكتنفة له بحسب الحلول فيه فان ملاحظته على هذا الوجه ملاحظة كما هو في نفسه لا كما صار
بواسطة العروض في المحل واولى قوله نحن اذا رجعنا وجداننا لم نجد فيما حالة تخيل الجبل الا صورة
وحدانية متقدرة بمقدار الجبل الموجود في الخارج كلام لا يسعه ان يتفوه به عاقل فضلا عن فاضل اذ من
البين ان الحال في المحل لا يمكن ان يكون اعظم من محله وكل هذا الا كما قيل سنح على بعض ارباب الرسايق

الذي

الذي يعلم عموم الرد ضمن استحالة عن حاتم فضة اخرى عمده في الكهف ضلت في كهف لكل شيء مطلب اعرض وقد تعقب فصل وما هو
فقال اذن هو حق بل هذا العجب لان الكهف بجبال اكبر والارجى من الجبل اصغر ثم ليت شعري بانه
ما هو بك اليس لكل واحد من هذه الثلث اي الجبل والمقدار والنسبة صورة على حدة وكون الجميع متكثرا
المباينة صورة واحدة كيف ولو كان كذلك لما جاز زوال بعض تلك الصور عن الحس دون بعض ثم قوله
ولذلك صرح الحكماء بان الجسم ليس بمحسوس لا يتفرع على سابقه اعني قوله واما الجبل الجزئي فلا يمكن تخيله الا بمقداره
ولا يمكن للقوة الجسمانية تجريده عن اللواحق المادية اذ هو يدل على ان الجسم يحصل بمقداره فيكون محسوسا
قطعا غاية الامر ان لا يكون محسوسا وحده فكيف يتفرع قوله ولذلك صرح الحكماء على ان الجسم ليس بمحسوس على انهم لم
يذهبوا الى ان الجسم غير محسوس بل ذهبوا الى انه ليس بمبصر اوليا وصرحوا بانه مبصر ثانوي فيكون محسوسا
لا محالة ثم لا يذهب عليك ان لو كان للمجموع الثلث اعني الجبل والمقدار والنسبة صورة وحدانية في الحس
كما ذهب اليه لزم ان يكون ذات الجسم محسوسا بها كما ان المقدار والنسبة محسوسان بها وقد صرح
بخلافه وقوله وهو بعينه متعلق بالجسم ثانيا وبالعرض مناف لما نقل عن الحكماء من ان الجسم ليس بمحسوس لانه
اذا تعلق به الادراك الحسي المتعلق باللون اولا وبالذات وبالجسم ثانيا وبالعرض لصار الجسم
محسوسا كالالوان [illegible] بصيرة ثم في قوله والجواب الحق ان حصول الكبير [illegible] بحث لانا لا نسلم ان الصورة
التي حصلت في الخيال من الجبل متقدرة بمقدار الجبل يلزم حلول المقدار الكبير بمقدار الجبل في محل صغير واستحالة ذلك
اجلى البديهيات وليس هذا نظير لحصول صورة الحرارة وصورة البرودة في الذهن كما توهم لانا لا نسلم ان
الذهن يصير بقيام صورة الحرارة حارا وبقيام صورة البرودة باردا فلم يلزم من اجتماع الصورتين فيه
اجتماع الحرارة والبرودة الذي هو محال ولو سلم ان حصول صورة الحرارة في الذهن يقتضي كون الذهن
حارا وحصول صورة البرودة فيه يقتضي كونه باردا لم يمنع منه الجواب ولا يجدي الفرق بين حصول الصورة
وحصول العين وهو نفسه لا نسلم ان صورة الجبل في الخيال متقدر بمقدار الجبل فلا يلزم لا محالة حلول الحال الكبير في المحل الصغير
الذي هو محال ولا ينفعه كون الحصول ذهنيا فتدبر وتبصر قوله بمقدار الجبل الخ فيه تقوى ما اوردناه عليه
تقوية ظاهرة لانه لما لم يقدر الحال كان الحال باقيا مع مقداره الصغير ولما تقدر صورة الجبل الحالة فيه كان الصورة
الحالة فيه اكبر لا محالة فيتضح حلول الكبير في محل صغير ايضا فاظهر ثم قوله وصورة الجبل الخ قوله وهو متقدر
بالمقدار العظيم يقتضي ان يكون مقداره ثابتا وبالمقدار الخيال لا يزيد عليه بسبب انها حالة فيه ويلزم ايضا
ان يكون مقداره كبيرا ايضا وبالمقدار الجبل لان هذه المقدار في نفسه فيجتمع مقداران متباينان
متباينين واجتماعهما كيف ما كان بديهي البطلان واختلاف الحيثيتين من الحيثيات التي تصحح
اجتماع المتنافيين مما لا نقض على العلماء [illegible] وكان هذا الشارح سمع كلمات لفظ الحيثية ولم يعرف
موضع استعمالها فاستعمل فيما لا يليق بها كما ورد في المثنوي حيث الى كى در دو سه حجى كفت
كرد ادا لوى حبت ساز جفت كفت [illegible] ورد وادرده تنگ سوراخ ده عالم كرده وردي شد ان
اي ذوفنون ورد [illegible] اورده ي كون هذا ما يحضرنا الآن في بيان مفاسده [illegible]

معارضة صدرا عالم التدوران وان كان حقيقيا بالاعراض وعن الاعتراض ثم الشيخ بطول اسلام لما
اورد عليه ما اورد ذا ماه من الايراد او رده فاما ثانيا فلان اردتم انه يلزم حلول الكبير حال كونه كبيرا في
الصغير فممنوع لانه حال حلوله في الخيال الصغير وان كان في الخارج كبيرا وان اردتم انه يلزم حلول الكبير حال صغره
فيه فليس مستحيلا اذ لا يلزم من ذلك ان لا يكون الكبير مدركا بالذات لان هذه الصورة المدركة بالذات
كبيرا اذ اوجد في الخارج ثم قال اي ذكرت ان المقدار الحاصل في الخيال لا يكون كذلك لم يكن مقدارا عينيا
مساويا للمحل [illegible] بالذات الى دليل دال على مساواته للمحل الذي يحصل في الخارج وسبحان الكلام
في حصول مقدار الخارج في الخيال واذ لم يكن المقدار الذي في الخارج حاصلا في الخيال على الوجه الكلي فكون مقدارا
مساويا للمقدار الخارجي بحيث هذا المعترض حرف هذا الدليل وافترض بما لا يعنونه به فليس واما قصة
الرمال فان المشهور سنة ذلك وهي شامل الى البعض اولا والقصة وبشيراز وسوان الرمل اوجد الكرمان
كان صدر السعيد السعيد سنة بحكاية والحكايات من هذا القبيل مشهور مع انه لا ينكر انه لا يكون في البلاد
الكبير عليه وعقلا لكن تلك في الرسائل بحيث لا بنسخ هذا بالذين انحرف ارجحتهم واخرجت اعلامهم بسبب
قدر السنة العزوزة اولا فلنفحص منهم ومن تبعهم واوليك لو لك انا اوردنا بما كلا بك بما نقلناه و
تركنا ما لم نرتب مخافة حلوله خرجة الاشتباه فما بالك امد احلا لك والمنع بعد ذلك فاحتق بحالك وكانه
لم يق ما قرته من خيالك فاستشعه استشداد بما يلغي في خيالك ثم الذي يعنيه [illegible] التردید الذي اثبت
به ان صورة الجبل مع كونه في الخيال الصغير وكذا ان هذا مع انه مخالف لما نص في حقيقة الخيال يدفع الشبهة
اصلا ورد عليه ما اورده اولا فانك لو رجعت على ما اورت جميعه من ان الجبل حال كونه في الخيال كبير في
ما حقيقته وقررت مرارا وافدت وانغدت بكرارا وتكرارا لزم عليك هذه وان لا يكون المدرك
بالذات كبيرا وكون محل الصورة على تقدير وجوده في الخارج مثال صعبك اصلا ثم بحثك اي ما وجدت
الدليل الذي ذكرته ضامنع اي ولا عمر قوانك ولئنه لم يلغ الان فانه صعيف سخيف جدا ولو ان تعنيد شيئا
اشد والملازمة التي بنادة عندهم باطل فاما انه لو لم يكن المقدار الخيالي كليا لزم كونه مساويا بالمقدار
الخارجي اما لكم الضالك مع ما لا يكمع مع ما نرى مخالفة اولى العقول مناف ما لا يفيد التردید الذي اوردت
انتقالا ثم ان الكلمة التي اوردها في قصة الرمال غير مناف لما حكينا فعلة كان من اولا الرسائق
من ذاك وما بعدها وقد تقدر بشيراز وسمي هذا النقع كثرة اي كثر عن الارمنة الغابرة كاري
ثم ان فساد الاستار في العزوزة ما اهل الرستاق سيما الهوائي اول منهم الحق والانحراف
كما يكون بعد الاحتراق والحرارة كذلك يحصل من فرط الغلظة والفجاجة والجودة والبرودة والفضيلة صفة
وربما يجتمع الانحراف في واحد واحد من جهتين لما نعرف الذي غلب عليه البلادة والبلاهة
والغلظ والفجاجة فاشتهر التشبه بالاصحاء والاذكياء فالدر الى البلاهة فاخترق شيء ما فيه
ثم انحرف ثانيا من جهة اخرى مع بقاء البلادة والجهالة الاولى فليتفحص عن هذا ما دام علة العرف
جلاله ام زال لكانه وقد يجاب عن ان زيادة المتكرر ان حصول حالي اي اشياء الخيال يجب
الفضا فيها واما حصول صورها واشباحها فلا وجب والموجود في الذهن انما هو الصور والحق
ان ليس تحقق هذا العلم فانه يلزم ان يكون ما عندك من الشيء الذي ادركته مطابقا له في الكمية واللامكان
ادركته كما سوف في هذا المطلب ابحاث كثيرة لا يليق ايرادها هنا وانما نطوي ما ذكرناه من نقل كلام

الشيخ

الشيخ والطالبة لتلا تزال اقدام الافهام بهذه الكلام الثاني الدرس نجده علي فيه ان انما الصورة
شرحه وتعويضه هذا الطريق من الطرق الذاتية مع تجويز المغفر وتجزئه ان العلم انما هو بحصول الصورة بحيث
وتلك الصورة يجب ان يكون مطابقا لذي الصورة فتلك والا لم تكن علما به وعقلت معاني كثيرة فتترك
فيما كثيرون كالحيوان فانك عقلت مثلا ان تستوي نسبتها الى الفيل والذبابة فصورتها عندك غير ذات
مقدار لانها مطابق للصغير والكبير وفيه بحث اما اولا فلانه لما جاز ان يكون صورة واحدة لا مقدار لها
مطابقة للمعاني المختلفة المقدرة المقادير المختلفة كصورة الحيوان للفيل والذبابة بالمعنى الذي ذكره الشيخ
وسوان بحكم يكون الحكم المقابلات لذلك الصورة يكون تلك الصورة مطابقة لحقائقها لا يجوز ان يكون تلك
الصورة لها مقدار مخصوص بواسطة مطابقا للصغير والكبير بالمعنى المذكور وتحقق ان تغير المطابقة
وادراك المطابق ليس بحيث الشيخ واما ثانيا فلانه لم يلزم من كل دليل على ما انتهى الشيخ وجب انه
ما ذكره في المطابقة ان يكون من تعلم بحصول الصورة بحيث ان يكون العلم بالكليات بزوال الصورة ح لا
مطلقا ما ذكره والحجة ونسب المصطلح لان الكليات صورها غير مقدارية حاصلة فيك فحلها يكن ايضا
غير مقداره وهو نفسك الناطقة ولو كانت هذه الصورة مطبعة في جرم لزم وضع خاص ومقدار
خاص لان الا مقدر لا يكمل في جسم متقدر لا ان يكون حلول سريان وهو ممنوع ان في الدليل انظار كثيرة
فالسيره وتعزيره بوجه يندفع عنه جميعها لا يسعه المقام فليتعرض عنه والحاجة ظاهرا ما قوتها عليك صح الدلائل
ان نفسك غير متقدر وهو امر وراء البدن فنفسك غير جسم اذ كل جسم متقدر ولا جسمانية والاشارة
اليها بهذا مع انه الجهة اذ ليس لها جهة خارجة عن البدن وذلك ظاهر وقد قرانه لعيسى في البدن وكل جسماني
فهو منقسم ومن جهة فنفسك احديه غير منقسمة لا الاجزاء ولا حدا لغير المتمايزة الا كما انفصل كالهيولي والصورة
ولا تحتاج اليها الفوق والبدن صمدية اذ الصمد المحتاج اليه لغة وقدرا او بالصمد الاجوف له جوف
الجسم فضاء فيه خال عن النفس والمجردة ليست فيها ما يخلو عنها وليس لها اجزاء متباينة في الوضع
فلا تقسمها الاوهام ايضا ويحتمل ان يراد بالاحدية الصمدية المنسوبة الى الاحد الصمد الذي لم يلد ولم يولد
وقد ورد التشبيه في التنزيل في مواضع منها قوله تعالى ونفخت فيه من روحي ومنها قوله في
حق المسيح انما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته القاها الى مريم وروح
منه ومنها قوله تعالى قل الروح من امر ربي وهذا الشرح خطاب [illegible]
وجوه لائق النفس لما كانت داخلة في البدن كان جسمانية او جسما وكذلك ان كانت خارجة لما عرفت
لما علمت ان الحافظ لائق انه الحي ولا بصير فان الاعمى لا يتقي الافاعي من نحو ان نصر فالبارئ والنفوس
الناطقة وغيرهما كما سيأتي ذكره ليست جسما ولا جسمانية فهي لا داخلة ولا خارجة ولا متصلة ولا منفصلة
اذ التقابل بين الخارج والداخل والمتصل والمنفصل تقابل العدم والملكة وكل ذلك عن عوارض الاجسام
تنزه عنها ما ليس بجسم فالنفس الناطقة جوهر اما علم ما ذكرته فلانها نوع انسان وما علم ما هو المشهور
عند الجمهور فلما قرر ان الحق انها غير حال في محل ولا محل له لا موضوع لها فتكون موجودا لا في موضوع فتكون جوهرا
ولا تغير الجوهر الا هذا واما الشارح فقد بين جوهريتها بان كل احد يعلم بالبداهة انه قائم بذاته فليس

في العالم م

عارضا لامر آخر واولى منه ابطال مجيب فرضه الافادة اصناعة لاس الدليل وابطال التجرد
اذ لا حاجة ان يقول كل احد يعلم بالبديهة انه يجلس في قام ودخل وخرج وتحرك وسكن الى غير ذلك من خواص
الاجسام فيكون دليل التجرد فاسدا او الدعوى باطلا فهو ما مر ولا يتصور ان يقع [illegible]
من شانه ان يدرك الجسم ويعقل ذاته وذاتها والاشياء الخارجة اى المغايرة لها ثانيا لا تقدم
تصورها وفائدة هذا القيد التصحيح بالاحتراز عن العقول بوجه آخر فانها لا تعقل الاشياء بتصور حاصلة
فيها تبع لما ذهب اليه المعلم فان قلت المعقول خارجة عن قوله من شانه ان يدرك الاجسام [illegible]
بذلك لانها [illegible] بهذا القيد فان كثيرا ما يخرج امر من تعريف بقيد من غير ما هو المتعارف
المشهور ومن مكان اطراد لكون مجموع القيد [illegible] ذكره من انه ليس لهذا القيد فائدة
احترازية محل بحث ثم ما ذكره من ان حصول الصورة في النفس اخص من خواصها ثم بحسبه من ان التدبير
صوره من خواصها محل مناقشة [illegible] عدم [illegible] العقول وما اضاف
الى المتن بقوله لم من شانه ان يدرك الجسم [illegible] وحفظ تركيبه والفعالية الى الكمال الثاني يجب
الامكان ويخرج العقول لانها مجردة ذاتا وفعلا ولم يعتبر التدبير في النفس لشمل النفس بعد قطع التعلق
[illegible] المقام
بعض احكام النفس لا تعريفها كما توهمه الشارح فلا حاجة الى هذه التكلفات فان المعرف يجب
ان يكون متقن الثبوت للمعرف [illegible] عن جميع ما عداه كما هو مقرر في موضعه ثم اشار المصنف
الى تنبيه اشراقي على تجرد النفس فقال وكيف تتوهم الانسان هذه المنية القدسية جسما والحال
انه اذا اطرقت طار [illegible] وترك عالم الاجسام ويطلب عالم ما لا يتناهى

في قوى النفس الانسانية اثبت بالبرهان وجودها وتجردها وفيه مباحث هذا المبحث الاول

اعلم ان النفس لها قوى [illegible] كثيرة على راى الحكماء وهي طبيعية وحيوانية ونفسانية والمصنف لم يتعرض
لكلها واقتصر على بعضها [illegible] بعض [illegible] ان وجه ذلك ان سائر القوى مشهورة بشانها
وكثرة دورانها ومباحثها معلومة فلا حاجة في هذا المختصر الى التعرض لها وبسطها واقول ان وجهه
فيتبع جدا وكون قوى الطبيعة اشهر واكثر دورانا من الحواس الخمسة غير ظاهر والعلوم العقلية
لا توجب [illegible] بقوله فلا حاجة على ما [illegible] اللهم الا ان يعتبر [illegible]
ان التعرض بهذه القوى دون غيرها [illegible] في معرفة احوال [illegible] بهذا انها تدرك
المحسوسات ويتبع الكليات بمدركاتها وهذه الادراكات مفاتيح يفتح بها ابواب معارف
كثيرة واحوالها [illegible] ظاهرة الوجود فان في اثباتها لا يحتاج الى الاستدلال لا يحتاج
القوى الباطنة [illegible] ذكر الشيخ ظهورها باعتبار محالها وباعتبار مدركاتها غير ظاهرة وهذه القوى
هي الحواس الخمس المعلومة وجودها [illegible] النفس ويدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
والخشونة والملاسة [illegible] والصلابة واللين [illegible] والثقل والخفة [illegible]
بعضهم [illegible] الاربع [illegible] ان اللامسة قوة واحدة
وقيل ان اللمس قوى مختلفة منحصرة في اربع [illegible] يدرك كل منها جنس من التضاد [illegible]
[illegible] جميع البدن [illegible] اثبات الروح [illegible] عدم الحس

النفع له

النفع له كالعظم والكبد والطحال والكلية والرئة قال الشارح لا يصح بقاء الحيوان بدون القوة اللامسة
لانه مركب من العناصر وصلاحه بقاء الاعتدال وفساده بارتفاعه بسبب غلبة احد العناصر فلا بد
من قوة تميز بين ما يناسب مزاجه وما يضاده ليطلب الاول ويهرب من الثاني واقول ما ذكره لا يدل
على صحة بقاء الحيوان بدون اللامسة ولو تم هذا لدل على [illegible] وجودها في النبات [illegible] ايضا
مركبة من العناصر وصلاحها بقاء الاعتدال وفسادها بارتفاعه ثم قال وهذه القوة يدرك بها [illegible] يؤثر
فيه بالمضادة وذلك ان التأثير موقوف على المماسة فلو كان الملموس مثل اللامس في الكيفية لم يتأثر منه
فلا يدركه [illegible] واقول لزوم اجتماع المثلين [illegible] وانما يلزم لو لزم ان يجتمع
كيفية الطارئ مع الكيفية [illegible] ولوازم ان يجتمع وذلك لوجب الا يتأثر بالمضادة
[illegible] والا لاجتمع فيه ضدان وايضا ان اراد باللامس العضو كما هو الظاهر ويدل عليه قوله فيما بعد
عدم التأثر والادراك ثم ولكنه اما ذكره في بيانه اعني قوله اجتمع فيه المثلان فان كيفية العضو
حالة فيه والكيفية الملموسة [illegible] حالة في القوة اللامسة فلم يتحد محلهما فكيف يلزم اجتماع المثلين
[illegible] الكيفية الملموسة من شرائط الاحساس بها كما حقق في موضعه وان اريد باللامس القوة
اللامسة فقوله لا اجتمع فيه المثلان [illegible] عدم اتحاد [illegible] كما ذهب اليه جمع
واما بناء على ان التماثل هو الاتحاد في الماهية [illegible] في الوجود [illegible] كما صرح بالنسبة ولو
سلم فلا نم امتناع اجتماع المثلين بهذا الطريق وانما هو اتصاف محل واحد بهما [illegible]
والقوة اللامسة لا تتصف بالحرارة الملموسة ثم قال ولما كان اللمس ذات كيفيات لكونها مركبة من العناصر
الاربع فبقدر ما يقرب من التوسط الاعتدالي يكون ادراكه فكلما كان اقرب كان ادراكه اكثر واقول
لا يلزم من كون اللمس مركبة من العناصر ان يكون ذات كيفيات لان العناصر استقرت على كيفية متشابهة
في اجزاء الممتزج عند الشيخ كما حقق في موضعه سلمنا انها ذات كيفيات لكن لا يلزم من ذلك ان يكون كلما هو اقرب
من الاعتدال الحقيقي اكثر ادراكا فانه يصح بان القوة اللامسة في كثير من الحيوانات قوية وهي من الانسان
ضعيفة جدا والانسان [illegible] الاعتدال منها اتفاقا فلم لا يجوز ان يكون [illegible] القوة [illegible] وان
اريد ان مدركاته اكثر [illegible] الاعتدال على ما يشعر به قوله [illegible] اكثر فهو كلام خال عن
التحصيل [illegible] من المعتدل الحقيقي [illegible] فان كل منها يدرك ما يغايره [illegible] ما ذكره [illegible] كل
[illegible] ولمغايرة الاخر الذوق وهي قوة في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك الطعوم من
الاجسام المماسة المخالطة للرطوبة العذبة اللعابية اما بان يتكيف الرطوبة [illegible] الشارح [illegible]
انما هو الحس [illegible] في هذا الباب
مناقشات لا نطول بذكرها والشم وهي قوة رتبت في زائدتي مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي
الثدي يدرك الروائح اما بتكيف الهواء او بوصول اجزاء ذي الرائحة وقيل لا حاجة الى انفعال الهواء

[illegible]

وفيه نظر لان الرائحة تصل الى ابعد بعيد وربما كان الجسم ذو الرائحة صغيرا لا يتحلل منه الا بقدر
ما يشغل تلك الاحياز الكثيرة المسافة المتباعدة فقد حكى ارسطو ان الرخمة انتقلت من مسافة مائتي
فرسخ برائحة جيف حصلت من حرب وقعت بين اليونانيين ولم يجي احد اكلها للجيف عن المسافة المذكورة
ان لم يكن حوالي موضع المعركة رخمة ولان نحو هذا اشد البعد وذلك يكون هذا الحيوان في هذا القطر وكثير
من الحيوانات قوة وقوام ما للانسان يضعفا وامر [illegible] ذلك الشيخ في الشفاء قال يجوز ان لا يكون ادراكها
الجيف بالمباشرة حين يستحلفه بحركة الهوا ولعل المراد بذي الرائحة الجسم المحدث للرائحة كالمسك
والتفاحة لا ما قام به الرائحة مطلقا ولذلك حكم القوم بان ادراك الشامة لا يتوقف على مماسة ذي
الرائحة وبهذا يظهر ان اضطراب الشيخ في هذا المقام مبني على عدم تحصيله بعض كلام القوم واني وجدت منسوبا
الى الشيخ حاشية على بعض الكتب الكلامية ما هذه حكاية عبارته ان الشامة في الحيوانات مختلفة فزعم ارسطو
ان ناسا في الرخمة قوته واستدل عليه بانه وقع جيف في بلاد يونان المحاربة انتفخت في اهلها فانتقلت
الرخمة الى تلك البلاد من مائتي فرسخ فان الرخمة لم تكن في هذه البلاد وجوا اليه بهذه المسافة والشيخ استبعده جدا
وقال ان الرخمة ادركت حقيقة بالمباصرة حين يستحلفه بحركة الهواء الى [illegible] مستبعد ورد عليه بانه احتمال لا
بيان لمواضع على ما لشهر [illegible] يسوق الكلام مع الشيخ لم تكن في هذا الزمان حاضرا في يونان وموضع الرخمة
وليس في الاخبار ما يدل على ذلك لا حاجة الى هذه المبالغة بل يكفي ان تكون ادركت بالمباصرة حين ارتفعت على
الجبال والتلال المانعة عن الابصار الكثار ان ازدياد الارتفاع يوجب زيادة البعد عن الارض
وزوال البعد يحصل بالرؤية فالمبالغة التي اشار اليه يحصل بغرض الثالث انه يلزم ان يكون هذا الحيوان
يبصر ما بين مسافة زائدة بكثير من مائتي فرسخ خصوصيات المرئية معرفة ان الرائحة حقيقة وتميزها عن غيرها
وفي هذا البعد لا يكفي فانا لو [illegible] المكان [illegible] جيفة صغيرة بهذا البعد فالمكان شخصا وتميزه عن غيره فظهر ان كلام
الشيخ بعيد جدا ولو ابعد مما زعم ارسطو فالاولى ان يقال انه الحيوان لجوعه اضطرب وتوجه الى كل جانب
فوقع مع تحرك الجيفة برياح عاصفة استقطالى ذلك الموضع وهذان الوجهان اقرب كثيرا من كلا الوجهين المنقولين
ثم ان الذي نقل عن بعض من ان الرخمة انتقلت الى تلك البلاد دلالة الجن او الشياطين فلعله كناية عن رمز ويحتمل
ان يكون وجهه الوجه الاول الذي رقمه تشبيها للطبيعة بالجن والشيطان ووجه الشبه كثيرة انتهى مقالته بعبارته
واقول ليس [illegible] شي مما اورده بشي ولا يرد بشي من ايراداته ورد ما [illegible] اولى انتهى اما الاول فلان الحاجب المانع
ليس هو الجبال والتلال على ما اوهما وتوهم بل هذا وجدة الارض [illegible] فانها حاجبة حاجزة مانعة ورؤية البعيد
بهذه المسافة يحتاج الى ارتفاع كثير ولعل مبالغة الشيخ الرئيس في هذا البعد او لو لم يمكن الاتيان بالبرهان على
هذا وتعين كمية البعد والارتفاع في الصورة المصورة خروجا عن الصناعة لا يقتبا بهذا واما الثاني فلانا لو سلمنا
ان زيادة الارتفاع يوجب زوال البعد عن الارض فلا نم ان هذا يوجب زيادة القرب من المرئي ولكن لتصور
ذلك تفرض [illegible] محيطة عظيمة ارضية في سطحها [illegible] مركز الارض [illegible] موضع الرخمة في وجه الارض
[illegible] سطح الجيفة ورد البعد بما [illegible] فرسخ [illegible] الى [illegible] من [illegible] بالخطين

مستقيم

مستقيم يمر على افق فالتقى [illegible] على زاوية العظمى من فرسخ فمعلوم انه اذا ارتفعت الرخمة على سمت راس
كان البعد عن الارض وهذا الرائحة بعد ما عن [illegible] ولما اذا ارتفعت على سمت [illegible] واتصلت الى حصار
اقرب من ذلك كون بعدها عن الارض اكثر وذلك لان [illegible] من الوتر وسواقط من [illegible] فرسخ
هذا ان زاوية [illegible] الخطين المستقيمين المماسين للعظيمة الارضية في الصورة المذكورة منفرجة لان
زاوية المركز عشر درجات اذ القوس الواصل من موضع الرخمة والحركة [illegible] فهي عشر درجات والمركز مثلها
فيكون [illegible] على قاعدة [illegible] وهي [illegible] الذي راسه المركز [illegible] وثمانون
فكل من [illegible] على قاعدة مثلث راسه نقطة التقاء [illegible] زاويته مائة وسبعون فهي منفرجة فما
بين موضع الرخمة وموضع تماس الخطين المماسين [illegible] موضع الرخمة والمركز [illegible] من فرسخ
فلم يلزم ارتفاع الرخمة بقدر مائتي فرسخ وكذا ما بين موضع [illegible] والمركز [illegible] الوتر فيلزم رؤية الرخمة
مرئيا من بعد مائتي فرسخ بل كل من الارتفاع ومساواة الزاوية اقل كثيرا من ذلك فلا استبعاد [illegible]
منها هذا اذا كان الارتفاع الى حد اقرب [illegible] من موضعه [illegible] في الارتفاع وزيادة استبعاد ويمكن في
البعد الاقرب بقدر رؤية الجيف ويمكن ان يرى ما فوقها وازدحام الطيور من اكلها عليها فبهذا يعرف
ان هناك جيفة ولم يلزم [illegible] ان الجيفة بعينها [illegible] ان يكون معلومة بالرؤية [illegible]
[illegible] فلا نم ان زيادة البعد مطلقا يحصل بالرؤية بل [illegible] انه المرئي
من وراء الكثيف [illegible] فان الرائي [illegible] زيادة [illegible] واما الثالث فلانه [illegible]
ان زيادة بعد المرئي [illegible] مائتي فرسخ [illegible] ان يكون البصر [illegible] ان المرئي جيفة [illegible]
الجيفة [illegible] ان يعرف ذلك بالامارات والقرائن [illegible] معلومة بالرؤية كازدحام سائر الحيوانات
الاكلة عليها وتوجهها من كل صوب [illegible] ان ايراداته غير واردة ومبالغة في رد التحقيق
ليس بتحقيق ثم كل وجه [illegible] جدا والذي [illegible] اولى غير صواب اما الاول فلانه خلاف ما قرره
الحكماء [illegible] واستدل به ولو [illegible] لاستند الى وجه اصلا وكون الجوع باعثا على
السير [illegible] هذا الامر البعيد بعيد جدا ولا بعد ان تعد محالا عادة سيما اذا لم
تكن الجيفة معلومة وان لم يجد منع استحالة [illegible] واما ثانيا فلان السير والتوجه الى هذه
الجهة الغير المعهودة بهذه المسافة البعيدة يحتاج الى علة والحكيم [illegible] هذا والرجوع الى
الاتفاق [illegible] واما ثالثا فلان [illegible] من الرياح العاصف ضعيف جدا اولا لان
هبوب الرياح [illegible] ليذهب به الى حيث اتفق ولو جوز لكان
اتفاقا [illegible] واما رابعا فلانه لم يجوز الرياح [illegible] بالرخمة البعد كثيرا [illegible]
خلاف جهة [illegible] الحكم [illegible] ولو سلمنا ان الرائحة [illegible]
[illegible] الرخمة [illegible] بصورة [illegible] من الحيوان
[illegible] الجيفة [illegible] المتقاربة لها [illegible]
[illegible] الرخمة [illegible] احوال الحيوانات

عرف ان بعضها شائع ويوافق ويرافق بعضها في طلب المطاعم والمشارب لا يرى ان حيوان البر
يطلب اما كثيرا ما يترصد الطير في الهواء التوجه فيسقط فيستبعد هذا من منع احوال الحيوانات والسمع
وهي قوة منطبعة في العصب المفروش على الصماخ تدرك الاصوات والكيفيات القائمة بها كالحروف والحركات
متوسط الهواء الحامل لها والبصر ومحله الروح المصبوب في ملتقى العصبتين المجوفتين النابتتين من
مقدم الدماغ المنتهيتين الى العينين واختلف في كيفية الابصار فالطبيعيون ذهبوا الى انه بانطباع
صورة المبصر في البصر وبعض الى انه بخروج الشعاع وقيل بالاستدلال وذهب المعلم الى انه بمقابلة المستنير
للعضو المستنير وهي مع اعتبار رطوبة صافية شفافة صقيلة مرآتية يقع للنفس علم اشراقي حضوري
وكذا المبصر المقابل لها فيدرك النفس هذه وقال ارباب الانطباع الباصرة تدرك الالوان
والاضواء بالذات بواسطة انطباع صورها في الرطوبة الجليدية وصورتها واحدة الى الملتقى وذلك
التادي ضروري والا لزم من الشيء الواحد شيئين لانطباع صورة منه في كل واحد من الجليديتين وقال
الشارح اقول هذا منقوض بالسامعة اقول الفرق بين الصورتين انا نعلم بالضرورة ان حصول الصورة
المتعددة عند الباصرة يستدعي تعدد المرئي بخلاف السامعة فان اخبارها لها بسنده حتى انه لا يؤثر
حال تعدد الصوت وحدتها في وحدة المسموع اذ يقع في احد ثقبتي الاذن بعد سده لا يتعدد المسموع
الواحد قطعا فلو كان في الجليدية قوة لوجب تعدد والمراد الصورة منطبعة فيه والتلازم منتف
فالملزوم مثله فظهر بصورة الاستدلال وعدم توجه النقض والفرق بين الصورتين والمراد ذلك الفرق ان الحكم
المصوره على غيرها ولذلك ذكر الشيخ به ثم ان المعترض لما توجه ولم اول بل ذكر والكوثري اجاب
عنه قال الولي لعض الدين في شرحه [illegible] قوة الابصار موضوع في الموضع المشترك الا الى الشيء
الواحد شيئين قال المعترض يلزم ان السمع الشيء الواحد شيئين لان كل واحد من الاذنين فيها قوة السمع واجاب
بان الامر في السمع ليس كما في البصر لان ادراك السمع من جنس ادراك اللمس وكما ان قوة اللمس مطردة
لحصولها في جميع الجلد واكثر اللحم كذلك قوة السمع وانما هي من جنس قوة اللمس لا تف
ادراكها انما تكون بالقعال سيما عند تموج الهواء كما ينفعل حاسة اللمس على الملموسات اقول وهذا الجواب
لا يجدي نفعا لانا ننقل الكلام الى حاسة اللمس ونقول يلزم على هذا ان يدرك الشيء الواحد بحاسة
اللمس شيئا كثيرة لكثرة قوى اللمس باعتبار محالها ولعل الفرق والقياس غير نافع ايضا الجواب وجه
اقول من النظر والصواب ان هذا الجواب غير صواب ثم توهم الشارح ان الفارابي وافق المعلم في رسالة
الجمع بين الرايين وانكر الانطباع والشعاع واول كلامه من طالع تلك الرسالة لم يسلط لعدم فهم
لا سطا لعدم وتوهم ان الفارابي لم ينكر حقيقة الانطباع بل انكر انطباعها بمخصوصها لكون مع الاستحالة كيف وقد صرح
في كتبه بان الحق سوى الانطباع وقال العلامة ليست بين الفرق بين السامعة والباصرة بان تعدد الصورة
في احديهما يستلزم تعدد المدرك المبصر دون الاخرى لا يستلزم تعدد المسموع ان البصر اختص بانه يدرك
في حالة واحدة صورا كثيرة والسمع لا يحس بصورتين في حالة واحدة ولهذا العلم ينبغي الانطباع
السامعة ادراك المختلفات في حالة واحدة ولا يدرك بالسامعة كالباصرة بل يكشف النظر ومن لا

يكشف بكيفيتين في حالة واحدة اقول في نظر اما اولا فلان المدرك بالذات اذا كان من الصورتين
ما قرره ذكان الحصول من الحاسة السليمة كما هو لم يكن لها فائدة زيادة فائدة عائدة الى المحصل التمام الا ان
يثبت ان الادراك موقوف على امر آخر ولم يثبت واما ثانيا فلان عدم ادراك السامعة صوتين وصورتين
في حالة واحدة ثم وان كان من السماع والبحث يتقرر خلافه واما ثالثا فلا مكان منع ان الطبل لا يكيف
بالكيفيتين في حالة واحدة ثم ولو تم فعدم تكيف الطبلين بهذا الوجه ثم وثم لا يجوز ان يكيف كل بكيفية
اخرى واما رابعا فلانه اما انهم لو تم ان محل الصورتين في الصورتين المذكورتين واحد فيشبه ان يكون ذلك
كذلك اما في الباصرة فلان الصورة في الملتقى وان كانت واحدة لكن في الدماغ الذي هو الحس والابصار
التام كما اتفقوا عليه لا يكون واحدة واما في السامعة فلان كل صورة يرد الى الدماغ الحس من صماخ
اخر واثبات ان السامعة ليست منفك الملتقى وان ما واحدة يرد عليها الصورتان من كل صماخ منفصلان من جوهر
واحد لا يخلو عن تعسر وتعذر فلا مانع ان يمنع ذلك وكذلك نمنع وحدة ذلك وكذلك نمنع وحدة الصورة المبصرة
الحاصلة في المشترك بان الظاهر ان الخزان ورد ذلك صورة من عصبة مجوفة الى ما يحذائها وظ كلام الاعلام
يدل عليه ان منه كل صماخ وطريق سامعة اخرى ثما انا لا نمنع ان اتحاد محل الصورتين يورث تصورا
وقصورا في ادراكها هذا الا ان العلامة صرح بعده بما نقل عنه اوراق ان الوجه في ان البصر بالعينين واحد
وان المسموع بالسمعين واحد وان الحواس انما هو الحس المشترك وكل صورة خلت فيه فهو اذا جاء
ان الاراء المحصلة التي حصلها المحصلون في الرد على الانطباع والشعاع والاضافة واوردوا على كل من
الاولين اشكالات وايرادات مفصلة في الكتب المفصلة واشكل الاشكالات يرد على الانطباع رؤية الاجرام
العظيمة والابعاد البعيدة وانا اراه يرد على الاضافة رؤية الاحوال بالاوجود له الا ان يقال
على منوال ما قالوا في صورة المرايا والمنامات من انها من عالم المثال ثم ارباب الشعاع ممن لا يخفى
الانطباع لرؤية العظيمة يمنع انطباع الصغير وليست ادري ما اقول بهولاء في رؤية الاجسام العظام
المرئية في المنام فان ما واحدا منهم لا يلتزم الانطباع على الايراد فان كلا من الحس المشترك والخيال صغير لا يسع العظيم
وان قال المسموع فان المخرج والمرتفع ثم المعلم لا فرع عن عدد القوى الظاهرة شرع في تفصيل القوى الباطنة وهي
وهي اي للنفس قوى من مدركات باطنة باعتبار محالها ومدركاتها كما سكة اذكره الشارح
واقول فيه نظر اذ مدرك الحس المشترك بارتسامها في الحواس الظاهرة وهي امور ظاهرة وقد حكم بان وصف
الحواس الظاهرة باعتبارها كشف لتصحيح الحكم بان وصف الحكم المشترك باعتبار ما العمل ثم لا يذهب عليه انه
ان حمل كل اشارة الى وجه بعض وبعض الى وجه بعض وبعض الى وجه الكل فيه ان الكل ثم واختل نظام الكلام
فظهر عدم طائلة وسقاطة الكلمة للقائل ما هو الظاهرة الظاهرة مثلا انه غير طائر ان مدركات الباطن غير
ظاهرة ولم يظهر لك الظهور الذي يستطرد بمعنى محصل ثم الذي اوانه في الحاشية هو بدا لا ارادة ابل هو الاساس
فانه جعل كلا من الجنبين وجها للكل كالحس المشترك الذي محله مقدم التجويف الاول من الدماغ وهو يدرك جميع
جميع مدركات الحواس الظاهرة بالنسبة الى الحواس كحوض ينصب فيه انهار خمسة وهو الذي شاهد

ابن سينا [illegible]
[illegible]
[illegible]

صورة المنام معاينة لا على سبيل التخيل [illegible] وتشنيعه انه ما يدرك على سبيل التخيل فيه يدرك بما
وصح في غير هذه الرسالة بان [illegible] الادراك بالخيال [illegible] في الالواح واما التخيل فلا شك فيه
بما يتخيل من الملموسات والمبصرات والمدركات فدل على ان جميع المحسوسات [illegible]
وكلام [illegible] كيف والخيال حافظ للصورة لا يكون مدركا لها على قواعدهم [illegible] كيف ولو كان
كك لكانت الصور المحفوظة متخيلة دائما [illegible] ان القوة المدركة للصور
المشاهدة للنائم في المنام لا على سبيل التخيل هو الحس المشترك لا يلزم من ذلك ان لا يكون مدركا لها على
سبيل التخيل ايضا الا يرى انه يدرك الصور المشاهدة [illegible] في صريح عبارة الالواح
بان الخيال مدرك للصور المتخيلة [illegible] فلا تصريح بما ذكره اصلا وان كان [illegible]
ان يكون بينها [illegible] ولو كان كك لكانت الصور المحفوظة متخيلة

[illegible]

نفس الترتيب حاصل مع انها غير مدركة لها وغير مستعملة في الترتيب الفكري ان النفس تفعل بعض
ما فيه الاستعمال الفكري على بعض انواع ولا محذور في ذلك اصلا ثم الذي يفهم الكلام ويعرف المرام بعضهم
ويعرف ان الذي اوهمه او توهمه ايراد اعلى ما اورده نقلا وانتحالا لا ايراده اصلا وظاهر انه لا يلزم
من استعمال النفس ... بواسطة القوة العقلية ان يرتسم فيها المعقولات ويدركها لما يشير اليه قوله فقط
بل له ولامور اخر يطلع على اولى التي منها ان النفس تستعد في الجزئيات ولا يدركها اتفاقا من
الحكماء ثم قوله ولا تصير نفسها آلة لادراك الكليات رد لما لا يدعيه احد ولم يلزم من كلام احد ابدا
سيما ما نقل ولعمري لسفه منك ان الذي اكثره من اي عبارة فهمه مما نقلته ثم وكذلك بالجزئيات
المدركة بها باطل لوجوه منها ان تلك القوة غير مدركة على الحق عليه القوم عن آخرهم ومنها ان في
حال النظر والفكر وترتيب الكليات والمعقولات لا تتصور الامور الجزئية حتى تكون لها لا محل في تلك
على ما في فكر ونظر لكن هذا الحكم ... ومنها انه يلزم ان تكون في الجزئيات حكم او
تكون تصورا ... حاكما بالحكم ومنها انه يلزم ان تكون الجزئيات كاسبة ومكتسبة وذلك خلاف ما
اتفقوا عليه ويمكن ان يعتذر عن بعض تلك الوجوه بوجه ثم لا يخفى على من له نظر ان كلامه وجميع ما بينه
من وجوه النظر ليس وجها لاستعمال تلك القوة وعلى انها يلزم استغناء العاقلة عن الترتيب
والاكتساب عندنا بحكمها من النظر من ان يجعلها آلة وواسطة وهذا خلاف ما اتفقوا عليه
ومنها اي من الحواس الباطنة الوهم ومحله آخر التجويف الاوسط وبه يدرك المعاني الجزئية
المتعلقة بالمحسوسات وهو الذي ينازع العقل في قضاياه قال الشيخ ان الحاكم هو العقل كالمعزز
عندهم فكيف ينازع الوهم العقل في احكامه والمنازعة انما تتصور لو كان له حكم قلت ذكر المحقق
الطوسي في نقد المحصل انه لا شيء من الحواس بحاكم ونقل عنه ان الشيخ في الشفاء اطلق الحاكم على
تلك الحواس وقال فيه انه في ... الوهم هي الرئيسة الحاكمة في الحيوان حكما ليس فصلا ولكن حكما تخيليا
مقرونا بالجزئية واقول ان الحاكم هو النفس فاعلم ان المدرك المصدق للقضايا هو النفس لا الوهم
جعلوا المدرك نفسا والحواس كما انه اعتمادا على ما ذكرنا وفي اراد الشيخ من كون تلك القوى
حاكمة كونها آلة للحكم فان قلت فلا يكون للحيوانات العجم حكم ومعلوم ان الافعال الاختيارية مسبوقة
بالتصديق بترتب الغاية قلت تلك الحيوانات ليس لها الحكم الفصلي الواصل الى حد الظن
والجزم وادنى مراتب التصديق هو الظن فلا يكون لها التصديق بل لها الحكم التخيلي مثل ما لنا
في القضايا الشعرية وذلك كاف في الافعال الاختيارية ولا حاجة الى الظن والجزم
فما اشتهر من انه لابد في الافعال الاختيارية بالتصديق ان اريد بالتصديق ما يشمل التخييل
ومثل ذلك لا يظهر على من له مذاق الفلسفة وما ليس له ذلك فلا بعاد بشأنه بل لا يلتفت اليه فقل
يسر لما خلق له ثم هذا الحكم في الحيوان انما هو لنفسهم مجردة كانت او مادية فالحاكم مطلقا

سواء كان

سواء كان الحكم تخييليا او عقليا هو النفس فمنازعة الوهم العقل انما هو بمعنى ان النفس مع انها تحكم
حكما بواسطة استعمالها حكما مخالفا له هذا كلامه واقول هذا الكلام محل النظر منظور فيه
من وجوه الاول انه قد ذكر ان الحاكم والمدرك مطلقا هو النفس والحواس كلها آلة وفرع على ذلك ان ليس
للحيوانات العجم حكم وذهب الى انه لو فرض كون النفس المجردة حاكمة في الانسان ان لا يوجد في الحيوان العجم
حكم لا يقتضي كون الحكم في الانسان هو النفس المجردة ان لا يوجد في الحيوان العجم الاحساس وان يقتضي كون
الحاكم بالحكم التخييلي في الانسان هو النفس المجردة ان لا يكون في الحيوان العجم الحكم التخييلي والالم يلزم
ذلك في الانسان والحكم التخييلي وان لزم ان الحكم العقلي التخييلي ... الثاني انه قد حسب ان ليس في القضايا
الشعرية حكما غير الظن والجزم وليس كذلك فان معنى القائل انها قوية سيالة ان الخمر شبيهة
بها ولا اشكال ان المتكلم حاكم بهذا الخبر اما جزما او ظنا والقصد حسب الاخبار افادة المخاطب فائدة الخبر
كما في غيرها كالانشاء غايته لا ان الاخبار جعل فائدة الخبر هنا ذريعة الى الترغيب او التنفير وهذا معنى قول القوم
في القضية الشعرية الترغيب او التنفير وقوله الخمر ياقوتة سيالة قصد بها الهزل في الشبيه
كقوله زيد اسد واما الحكم بان الخمر مع انها ياقوتة في التشبيه ان المتكلم ينكره ولا يقصد افادته
وكيف يقصده وذلك ومن المعلوم ان المخاطب لا يصدق بذلك ولا يقبله ويعلم انه كذب محض فكيف
يصير ذريعة الى الرغبة فلانا ان جعلنا القضايا الشعرية مخالفة لسائر القضايا بان فيها نوع آخر غير الجزم
والظن كما توهمه هذا الشيخ ومثل هذا المحقق حقيق بان تنزه ما ذكره وكل ميسر لما خلق له الثالث
انه قرر ان الحكم التخييلي الذي يختص لم يصل الى حد التصديق فيكون تصورا ساذجا لم يكن ... نافعا
للتصديق لا يكاد العلم فيها واذا كان الحكم المذكور تصورا ساذجا لم يكن منافيا للتصديق ومخالفا
لمقتضاه اولا لما تقرر من التصورات ح والتصديق فكيف يتصور تنازع الوهم والعقل واختلافهما في
الحكم هذا الرابع ان الحكم بان الحاكم مطلقا هو النفس لا يخفى ولا يكذبه ان اراد بالنفس المجردة وتعذره
وتنافيه ان اراد المطلقة ثم اذا قرر كون قوة جسمانية حاكمة فاي حاجة لاخذه الكيفيات والتخيلات
واعلم ان المنازعة بين الوهم والعقل ليس بان يحكم احدهما حكما مخالفا لحكم الآخر كما هو الشيخ
بل بان يبلغ احدهما مبلغ الآخر او يمانع العقل احدهما خلاف ما يقتضيه الآخر اذ العقل للوهم حكم
وظاهر عبارة المحقق فيما بالتي ... او اما اذا اعتبر تصور المنازعة ... حتى ان التقرر
يثبت في الذهن بوسيلة عقلية مجردة ... وربما يغلب التخوف على التامين وقضاء العقل اذ للوهم
تسلط ورياسة عظيمة وهو يخالف العقل في امور غير محسوسة اذ يحكم فيها باحكام المحسوسات فيغلط
بحكمه اذ ذكره الشيخ واقول ذلك غلط حسب ما حققه ان حكم الوهم لم يبلغ الى حد التصديق فح

يكون تصور اشباح دالاتها لا يصح وصفها بالغلط اتفاقا ثم كيف يترتب على التصور النتائج
الكاذبة وآراء المحسوسات على ما اشار اليه المص بقوله حتى ان الذين يبغون قضاياه اي يعطلون
بعض قضاياه ورائه ينكرون ما وراء المحسوسات ولم ينكروا ان عقولهم بل اوهامهم وتخيلاتهم و
نفوسهم لا تحس بل لا يحس من السطوح الا الجسم الظ دون عمقه والقوائد التي يرى الشئ سرالكه
سعيه وهذا الموضع ليس شئ منها بشئ بل كسر قوم وفيها مناقشات ظهورها مغنى عن التصريح بها
ومن الحواس الباطنة الحافظة للمعاني الجزئية التي يدركها الوهم ومحلها مقدم البطن الاخر وهي التي
يكون بها ذكر الوقائع والاحوال الجزئية واعلم ان الفرق بين الذكر والتذكر ولما الفرق
فيها الامام العلامة الرازي استدل على تغايرهما اي الحافظة والمدركة بان استحضار الصور
والذهول عنها غير النسيان والذهول حصولها في الحافظة دون المدركة والنسيان زوالها
عنهما ثم قال وهذا الاستدلال ضعيف لان يجوز الحصول في الحافظة حال الذهول ويقتضي القول
بان الادراك ليس حصول الصورة في المدركة بل امر آخر غيره ومع ذلك التقدير يحتمل ان يكون الصور حالة
في الحس المشترك والاستحضار موقوفا على حصول ذلك الامر الاخر وايضا القوة العاقلة ليست لها حافظة
مع انها تستحضر وتذهل من غير نسيان فان قلتم حافظتها العقل الفعال قلنا فليكن هو الحافظ للحس
المشترك وقال المحقق العلامة نصير الدين محمد الطوسي رحمه الله تعالى جوابا عنه ان الادراك حصول الصورة
للمدرك بحصولها في الالة والصورة حال الذهول غير حاصلة عند المدرك وان كانت حاصلة في الالة
والعقل الفعال لحصول المعقولات فيه وامتناع تمثل المحسوسات فيه صالح لان يكون حافظا للصور المعقولة
دون المحسوسة انتهى افادته بعبارته ولعله اراد بالة الادراك ليشتمل الارادة والالة ذو سواء الحافظ
ايضا الة ثم اني اقول ان الذي افاده المحقق غير حاسم لمادة الاشكال ولا ينفع في جواب السؤال فان حال الذهول
اذا كانت الصورة زائلة عن المدركة والة الادراك لم يمكن شعورا بها كما في حال النسيان فلم يظهر
بطلان كون العقل الفعال حافظا للمحسوسات بهذا الوجه وان زيد انه يلزم ان يكون كل صورة
محسوسة او معقولة امره كون الصور مصورة منقوشة فيه فيرد ان لم يعد حالتي الذهول والنسيان
فهذا امر دون اثباته خرط القتاد ولم يتبين شئ من ذلك يشفي عما ادعاه ولو سلم فلا نم ان ذلك
الامر بحيث يلزم ان يكون قوة غير قوى النفس حاصلة في اعضاء بدنها فان ذلك في المعقولات
ليس كذلك فلم لا يجوز ان يكون في المحسوسات كذلك والتزام كون العقل الفعال قوة من قوى النفس
غير معقول ولا موافق للحكم والاصول وان خص بالمحسوسات فالفرق غير بين ولا مبين وفي اثبات هذا
صعوبة لا يخفى على المتأمل في اخراجه وغيره من مصنفاته قرر ان الذكر والتذكر للمحسوسات انما يكون بالصورة
منقوشة في السماء واستدل على هذا ايضا بما سبق وقرر ان صور الكائنات ازلا وابدا
محفوظة في البرازخ العلوية وسيفصل هذا زيادة تفصيل بنقل كلامه في مراتبه والى تيسير اذا حر
الاشارة اشارة الى ما يصوب عن مقاله باقواله واعلم انه فرق بين الذكر والتذكر والتناسخ

لما الفرق بينهما اشكل عليه الامر واعترض على المص وقال ان الواهمة في التذكر تحتاج الى
الحافظة دون الواهمة ليس كذلك واما الفرق الذي افاده بين الذكر بالكسر والذكر بالضم فيشعر بعدم
تبرزه على ما الحكم على ما افاده في كلامه وقال المص في الاشراق اعلم ان الانسان اذا نسي شيئا ما يصعب
عليه ذكره حتى انه يجتهد عظيما ولا يتيسر له ثم تتفق احيانا ان يتذكره فليس هذا الذي يذكره في قوى بدنه
والا ما غاب عن الشعور المدبر بعد اشتغاله البالغ في طلبه واقول قد اصاب في الدعوى اذ الفطرة السليمة
الصحيحة تحكم بعدم بقاء صورة جزئية في محل من الروح الطبيعي السيال زمانا طويلا ولكن ما ذكره من عرض
الدليل لا يخلو عن مناقشة ثم الحق ما اشار اليه فيما بعض تفوق به لان ما يغره المشاؤون لما عرفت
ولا ما ذهب اليه في الاشراق من انه عالم الافلاك وبعض ذلك ولو صحيحة على رايه ان نقوش
الكائنات ازلا وابدا المحفوظة في البرازخ العلوية مصورة فيها وفيه غنى ابدا انقطاع نحو احدة لجميع
هيئاتها وحركاتها وسكناتها فان الافلاك ابدعت منقوشة بجميع الكائنات وتلك النقوش
موجودة في سطوحها المحدبة ولا يحس بالبصر لشفافة الافلاك فما الحكم نقشه فهو منقوش كالانسان وتفاوته
وتخاطيطه وما لا الحكم نقشه كالروائح والطعوم فهو منقوش على وجه آخر كالكتابة حول كل شخص على ما هو
عليه من الصغر والكبر والنشو والنمو الى اخر امره ولذلك يرى الشخص الواحد في النوم على هيئات
مختلفة واذا اشتغل الشواغل الخارجية اطلعت النفس على النقوش المنقوشة في الفلك فان بقي
اثرها في الذكر فلا يحتاج الى التاويل والتعبير وان لم يبق بل انتقل الى شئ آخر فيحتاج الى التعبير
والتاويل وهو الانتقال يختلف بحسب الامزجة والعادات في شخص واحد سيما في شخصين والذكر
في هذا العالم باطلاع النفس على بعض الصور المنقوشة فيه الذي ادركه بعينه او بمثله قبل ذلك
وان لم يدركه كان الهاما واقول ان الامور المتذكرة يتذكر ويدرك كالرائي فان كان ظاهرا بلا
غ[illegible] عظيمة فادرك كذلك ولا يتصور نقش ذلك في سطح الفلك والتصور ونقش ذلك على القائلين
بان انطباع العظيم في الصغير محال فان الدماغ ليست عظيمة فانها ان المدرك بالذات هذه
الصورة فلو لم تكن عظيمة لم يكن المدرك عظيما وان قيل بانها منقوشة في جرم الفلك لا في سطحه وان
الفلك ابعاض في كل بعض منها صورة شئ مما في هذا العالم موصوفة بجميع صفاته اشكل الامر
من وجوه اخرى منها ان تلك الصور ان كانت منقوشة بجميع المقادير التي لها في زمان وجوده وحركته
بحسب الاوقات المعتبرة فيه منقوش محلها متغايرة غير متناهية بالفعل لزم ان يكون مقدار الفلك
غير متناه لانها غير متناهية فان الجسم الذي يلحق كل زمان نموه مقدارا آخر سواء كان النمو كمه
او الكم ولو كانت منقوشة ببعض منها لزم ترجيح احد الحكم مع الترجيح بلا مرجح لامتناع تذكر
مقادير غير متناهية اللهم الا ان يلتزم ذلك او يقال هناك مرجح غير معلوم وكلاهما كما ترى

٢٩

لا يخرج عن ذهن او خيال لجواز ان يكون منقوشة على اكثر معادن و النفس يعلق عنده تذكره بأسرار مقادره مما يناسبها ويناسب ذلك الامور الخفية وهذا الفن لا يخلو عن ضعف [illegible]
والفن المحسوسات المتذكرة تتذكر على ما يحس بها فاذا راح الحسيات والملموسات تتذكر و اكثر المشهورات
وطوبت لا يعتبر ذكر لها معقولات منتزعة حوالها فهذه امور في محل على ما تخيل وتمكن التحصيل
تتخيل على ما تخيل ويمكن التحصيل التخيل بوجه فعال الا عن محل بواسطة نقوشها في المعور وضرب
كما يتخيل المرئيات في المرايا فيه وفيما فيها ثم انه يرى على ظاهر ما افاده انه لا يقول انه ذكر
من المثال الذي قال وقد فرض ان امور غير مشاهدة لئلا يحتاج الى التكلفات ويمكن ان يعتذر
عن هذا بانه لعله يرى من عالم المثال يرى معاينة لا تذكره يحتاج الى صقع اخر وفيه بالافاده
شعور بان المرئيات في المنام يرى في الافلاك وقد صرح في موضع بانها من عالم المثال
ويمكن التوفيق بينهما بوجه سنشير اليه ولعل الشارح دعاه الى هذا ما ذكره بعض الفضلاء من انه
راى في كلامهم افلاطون من ان الذكر في عالم الافلاك لا احتمال تفسيره بوجه اخر ولا اطلع من القدماء
من ان مدرك المعقولات بصورة مرتسمة منطبعة من العقول ومدرك المحسوسات بصورة منقوشة في سطح
الافلاك كما انه لان المصر اعلى درجة واعلى رتبة من التقليد وانا بالغ في التكلفات على غير خبرة وبصيرة
والاطلاع على حقيقته ثم ان الشيخ في تصور كلامه وجه لا يرد عليه الايرادات ولكل من الحواس الباطنة
موضع من الدماغ يتحقق بعد ان لا يكون ذلك الموضع جزء كالعضو يعين محالها على ما في الملوكات
والنجاة او لا يكون تلك الحس في جزء ذلك الموضع على ما يدل عليه قوله بعد ذلك واختصاصها اضعفها
وعلى الوجه يشكل ما ذكره في الاشارات من ان محل الخيال الروح المصبوب في البطن المقدم
الجانب الاخير ومحل الوهم الدماغ كله لكن الاخص منها التجويف الاوسط وسلطان الحافظة
في الجزء الاول من التجويف الاوسط او على هذا تتوارد بعض تلك القوى على محل واحد ويختلف ذلك
الحس باختلاله مع سلامة ما سواه من الحواس وبذلك يعرف تغاير القوى واختصاصها بمواضعها
كما تشهد به التجربة وعلم انه ذكر في القانون بعد ذكر الوهم وهذه القوة لا تعرض الطبيب لمعرفتها
وذلك لان مضار افعالها تابعة لمضار افعال قوى اخرى مثل التخيل والخيال والذكر الذي
سمعوله بعد والطبيب انما ينظر في القوى التي اذا لحقتها مضرة في فعلها كان ذلك مرضا فان
كان المضرة لمحل فعل قوة بسبب مضرة لحقت فعل قوة اخرى كانت تلك المضرة تبع سوء
مزاج او فساد تركيب في عضو فكفيناه يعرف ان يلحق تلك المضرة بسبب سوء مزاج ذلك العضو
او فساد تركيبه حتى يتدارك في العلاج ولا عليه ان يعرف حال القوة التي انما لحقتها او لحقت بها اذ عرف
حال التي لحقتها بغيره واسطة هذا كلامه وفيه اعتراف بان طريق التجربة لا يمشي في الوهم انتهى كلامه
بعبارته واولى ان اريد بقوله لا يمشي طريق التجربة في الوهم انه لا يمشي معرفة المحل الذي يخص
به الوهم بالتجربة فنعم ولا اعتراف في كلام الشيخ بذلك ادعاه ما ذكران الطبيب لا يعرض

للمنفر ومضار افعال قوى تبع مضار افعال قوى اخرى ولا يلزم من ذلك انه لا يمكن معرفة محلها من الطبيب او بالتجربة
وانما اراد انه لا يمشي بالتجربة معرفة المحل المختص بالواهمة فهو ايضا ثم او معه مضار افعال جملة لمضار وجوه اخرى [illegible]
اشتراكها في المحل حتى لو كانت مضار افعال الواهمة تابعة لمضار افعال قوى كثيرة كان محالها محل تلك
القوى على حكم الواهمة محل مخصوص من تلك او ان لا يمشي معرفة محل الواهمة مطلقا هذه تلك الطرف وانه
لا يحتمل ان يكون معه المضار لمضار مستندا الى اتحاد المحل او لم يكن على الكل اي مانع من معرفة محل بعض تلك
القوة بالتجربة وان عبارة ما نقله يدل على امتناع تلك المعرفة بتلك الطريق مع ان الاول لا يمشي ذلك
الطريق فيه لظهوره وكون مضار افعال الواهمة تابعة لمضار افعال قوى اخرى يدل على ان محل محلها
بتجربة وذلك انه ان اعرض سوء مزاج المحل الخيال واختل عمله يختل فعل الواهمة ايضا فيعلم ان هذا المحل مشترك
بينهما وكذا في القوى الباقية ويؤيد ذلك ما نقله من الاشارات حسب ما فهمه و نقله من القانون فانه
لما كان محال محل القوى المذكورة قد علم الطبيب محلها وكيفية اصلاحها ولم يحتج الى معرفة محل الواهمة
او باصلاح محلها تصلح ثم اقول لا شك ان التخيل والمحاول التي بعد ما حكى ونحتتي كتاب الاشارات
وشرحه وافاده مراد المصنف الى محل الحافظة من الحافظة وذلك بالشفاء وعبارات الحل الا
هذه الثالثة الوهم وانتهاء الدماغ كله لكن الاخص بها التجويف الاوسط ومن الالة والمحل وفي كل من
الة النفس وليست محلا لها ويؤيد ذلك ما ذكره المحقق الطوسي في شرحه حيث ان المقال في
ذكر الشيخ قال في الشفاء في الفصل الاول من المقالة الرابعة من الكلام في النفس وشيه ان تكون
القوة الوهمية هي بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة وهي بعينها الحاكمة فتكون بذاتها حاكمة وبحركاتها وافعالها
متخيلة ومتذكرة فتكون متخيلة بما يعمل في الصورة والمعاني ومتذكرة بما ينتهي اليه عملها واما الحافظة فهي قوة
خزانتها فهذه حكاية الحافظة وذلك يدل على اضطرابه في امر هذه القوى واقول فيه قال الشيخ
في كلامه هذا متصلا به وهذه القوة المركبة من الصورة والمعاني وهي المعنى المفتي هي كانها القوة الواهمة بالموضع
لا من حيث الحكم بل من حيث يعين ليصل الى الحكم وقد جعل مكانه وسط الدماغ فتكون له اتصال بخزانتي
المعنى والصورة وهذا الحكم صريح بان محل المتصرفة والواهمة عضو واحد ومذهبه ان القوة الواحدة ما دامت
الواحدة لا تفعل فعلين مختلفين فاذا صدور فعلين مختلفين من الادراك والتصرف عن مصدر واحد فالواحد
يدل على اشتمال ذلك الجسم على ما هو من فعلين مختلفين قطعا وهذا الشيء لا يمكن ان يتمشى قول الشيخ
فاذا ليس مراده من قوله الوهمية بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة انه جميعها واحدة كيف والمتذكرة
التي هي الحافظة على ما ذكره من غير فصل لا شك انها غيرها التي موضعها مؤخر الدماغ وليس الا اتفاقي
الواهمة بالذات بل مراد الشيخ من ذلك ان المبدا الذي ينسب اليه التخيل والتفكر والتحفظ هو الوهم
كان [illegible] الحكم في الناطقة الانسانية كما جعله رئيسا حاكما على القوى الحيوانية فاعرف ذلك والله اعلم
المتخيلة التي نحوها انما قوة محركة ذات شعبتين منها شهوانية جالبة
غضبية دافعة للملائم ومحركة على انها باعثة وبعدها قوة اخرى محركة

عند الملائم

ثم انتشر منه في العضلات تحرك الاعضاء بجذب الاوتار وتشنج العضلات وارخائها وآلات اعظم
الحركات الاختيارية لها مبادي مترتبة ابعدها الحركات القوة المحركة وهي بمنزلة الوهم في
الحيوان والعقل العملي متوسطا في الانسان ومنها قوة الشوق لانها تنبعث عن ادراك الملائم والمنافر
وهما آثر [illegible] الحاكم في القوى المحركة كان الوهم سرا رئيسا في المدركة وقد اثبت بينهما ومن المحركة العامل
قوة اخرى هي مبدأ العزم والاجماع المسمى بالارادة والكراهة وهي التي تعتبر بعد التردد وقد يرجح فيه
العزم وكمال الاجماع كمال الشوق وليس [illegible] وفيه نظر بحث اما اولا فلا يحتاج الى كثرة ليس
من القوى المدركة من القوى الحافظة واما ثانيا فلاحتمال ان يكون القوة المدركة هي الحس المشترك بل الظاهر
ان اكثر حركات الحيوانات العجم من قبيل الحس ثم قال في التصور تاما تشتمل عليه اعضائنا وهنا امر
يلقيها حيلا قوتها المدركة [illegible] منه فيها داع الى الكف عنه فيزاوله وربما يبطل الروية فيجد ان المعصية
بازاء ذلك روح فيجد فيها ميلا مخالفا للاول ورغبة الى خلافه وربما غلب عليها فكففنا النفس عنه مع بقاء
الميل الاول بحاله من غير تبدل فيه وربما غلب الميل الاول فيترتب عليه الفعل واول بقاء الميل الاول
المتعلق بالفعل حال حدوث الميل الثاني المتعلق بالترك نوع وشبه استحالة اجتماعهما متعلق ضروري فيجب
بل الميل يجاز منه الشوق الى يحكم بضرورة استحالة كون الشيء الواحد مشتاق الفعل والترك معا
في حالة واحدة ثم حكم بانه قد جمع الميل الى الشيء مع الميل الى تركه والتفصيل الجزئي ذكرته في هذا
الموضع يليق بالتطويل والايراد عليه كثرة ذكرنا الظهور ما فائدة [illegible] كثير من المواضع
المصنفات لنا حامل جميع القوى المحركة والمدركة هو الروح الحيواني وهو جوهر لطيف بخاري
يتولد من لطائف الاخلاط وينبعث من التجويف الايسر من القلب في [illegible] وهذا الروح لطافتها
وشفافيتها وقربها من الاعتدال تشبه الاجرام السماوية لخلوها عن الاضداد ولذلك تعلق بها النفس الناطقة
لمناسبتها للمبدأ ومرتع سلطان النفس [illegible] الناطقة هذا ما فهم من عبارات الحكماء من غير ان يحصل
معناه وانت خبير بان المعتدل الحقيقي مزاجا حاصل حس الحرارة والبرودة الذين هما الطرفان كذلك
خالي عن الكيفية المتوسطة بينهما على كل مستعف بالكيفية المتوسطة يشابهها في الخلو عن الاطراف ويكون
كما لمشابهته سببا لفيضان النفس عليه كذلك البسائط المتصفة بالاطراف مشابهة لها في الخلو عن الاوسط
فسلمنا ان يصير هذه المشابهة سببا لفيضان النفس وارد الفيض عليها وذكره الشيخ ان اللطافة لفظ مشترك
بين التجرد عن المادة الذي يوصف به النفس الناطقة وبين رقة القوام والشفافية وقبول التصغير التي هي صفات
الاجسام فلا يثبت المشاركة والمناسبة في معنى اللطافة بينهما واجاب عنه بان اللطافة التي هي من صفات
الاجسام يوجب المناسبة مع المجردات في الجملة لكونها انسب بصفات المجردات فان رقة القوام
انسب بالمجرد من كثيفه وكذا عدم اللون وقابل التصغير والتفريق وذلك ان كل [illegible]
مسلوب بعضها عن الاجسام وهذا في الاول ظاهر وكذا في الثالث من جهة ان يرجع الى قبول القسمة

الى اجزاء صغار يرجع الى سلب قوة ممانعة عن القسمة واعترض عليه بوجوه الاول ان رقة القوام وغلظه كلاهما من خواص
الاجسام وكما ان الرقة مستلزم لسلب الغلظ كذلك الغلظ مستلزم لسلب الرقة والحكم برجوع الرقة الى السلب دون
الغلظ تحكم الثاني ان الشفافية ليست عدم اللون والا لانتفى ما له فلا يلزم من مناسبة عدم اللون مع المبدأ مناسبة
الشفافية وهو ممنوع في ضعيف وبيان ذلك الثالث ان الجسم القابل للتصغير لو كان بسبب استلزامه سلب قوة ممانعة
القسمة مناسبة للمبدأ الموصوف بذلك السلب لكان مغايرة للجسم الغير القابل للتصغير لوسطه القابلة لسلب
قبول التصغير الذي هو صفة المبدأ اولى بذلك ثم اني رايت في بعض تعليقات الشيخ انه قال في سوق الجواب
عن الاعتراض الاول ما بالتبين ان المتوسط بين الاضداد بمنزلة الخالي عن الكيفيات وان كان متصفا بالكيفية المتوسطة
فان تلك الكيفية لعدم كونها في الغاية في طرف من الاطراف بمنزلة العدم وكذلك تعبر عن المعتدل بانه لا حار ولا بارد
وقد شبه ذلك بعض المحققين بمركز الدائرة وتفصيله ان الحرارة كلما نقصت قربت الى العدم وكذا البرودة
والمتوسط غاية نقصان الحرارة والبرودة اذ لا يتصور مرتبة اخرى تكون غاية نقصان الطرفين من المتوسط فانه
كلما بعد عن الوسط زاد احد الطرفين فالمتوسط كالخالي عنهما لانه في غاية البعد كما ان الكائن في غاية البعد [illegible]
المنقسم هو المركز في البعد عن الطرفين هذا كلامه وفيه بحث اما اولا فلان هذا الدليل منقوض اجمالا فانه يلزم
من التبين ان الواقع في الطرف بمنزلة الخالي عن الكيفيات وان كان متصفا بالكيفية الواقعة في الطرف فان
تلك الكيفية لعدم كونها في وسط من الاوساط بمنزلة العدم ولذلك يعبر عن الواقع في طرف الحرارة مثلا بانه لا بارد
ولا معتدل وعن الواقع في الطرف الآخر بانه لا حار ولا معتدل واما ثانيا فلانا نمنع كون الحرارة المنقصة
مثلا قريبة من العدم كيف وقد حقق في موضعه ان كل مرتبة من مراتب الحرارة نوع آخر ولا يلزم من قرب النوع
الشديد من الوجود ثم اجاب عن الاعتراض الاول من الاعتراضات الثلاثة الواردة على ما ذكره في جواب الايراد
الثاني بان الرقة ضعف القوام والغلظ شدة والضعف عدمي بخلاف الشدة وعن الثاني بانه من التمثيل بالسلب
نحو اللون وعن الثالث بان التصغير ضعف في قوة الممانعة وهو عدمي ولا يكون ضعف بحسب الوجود [illegible]
فانه ان اراد ان حصول الرقة امر عدمي فممنوع كيف وقد ذهب القوم الى انها من الكيفيات وان اراد ان البعض لوازمها
المحمولة عليها امر عدمي فيتجه انه يمكن ان الغلظ ايضا كذلك لجواز ان يكون [illegible] شدة تحصيل القوام والغلظ ضعف
فيسلم انها عدمية لكن لا ينافي ذلك اختصاصها بالاجسام فان كثيرا من العدميات مختصة بها كالسكون والعمى
وكذا الحكم في قبول التصغير ثم لا اشتباه في ان مراد من نصره [illegible] ان كثيرا من الاجسام الشفافة [illegible]
المحتاجة لها وراءها يكون لونها بالوان مختلفة والعجب من هذا المحقق المرحوم العالم المطلع انه يتصف [illegible]
الايراد [illegible] ادراك [illegible] عن امور [illegible] فاضحة ووجه تعلق النفس بالروح
ليس [illegible] ان الاطباء وهو الى
ان القوى تفيض مع الروح بعد [illegible] الا ان جميع القوى اولا تفيض مع الروح في القلب ثم تسري في الاعضاء
وتظهر منها الافعال في الاعضاء [illegible] وثبت في البدن بعد
ان [illegible] النور [illegible] النفس الناطقة [illegible] النور الالهي الذي [illegible] المجرد
الذي هو النور وهو القوى [illegible] الحيوانية [illegible] سائر القوى والكيفية النورية

الشرور كرات خال عن التحصيل ثم من العجائب انه كتب بعد قول المقدمة وينبث في البدن قوله وسطره بالعرض الذي هو تركيبه
فان اراد بالعدم الروح فلا معنى لقوله مركبة اذ الروح لا يكون مركبا بعضه وان اراد به الخلط المشهور فلا ثم انه تركيب الروح
كيف وهو في الاوردة والروح في الشرايين ولطيفه الروح من العجائب انه قال ولا لطيفة ما بين شرايين من
المجاري المنفتحة كمسام الاعصاب والعظام بحجة ذكره … في جريان الروح في مسام العظام نظر ثم قال
واستدل على وجود الروح وانه الحامل لتلك القوى بانه اذا وقعت سدة منعه عن النفوذ الى عضو يموت
ذلك العضو ويعرض له بعرض من النقص … وهو اول ما ظهر دل عليه كتب الطبية وسواء الروح حيوانية
نفر قالت النفس الناطقة وتعرف النفس في البدن … الالتحاق الشخصي اللائق بذلك البدن … كتاب
لتلك النفس واذا انقطع الروح وزال عن اعتداله انقطع تصرفها اي النفس في البدن وهذا الروح غير الروح
الالهي الذي ياتي في النبوات كقوله … خلق الارواح قبل الاجساد بالفي عام وغيرها مما ياتي في الوحي
الالهي كقوله ويسئلونك عن الروح قل الروح من امر ربي وكقوله انما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته القاها الى
مريم وروح منه وكقوله ومريم ابنة عمران التي احصنت فرجها فنفخنا فيه من روحنا فانه يعني النفس الناطقة التي هي من
القاهر … شرف لانه موجد … رجوعها الى الله كما نطق به الوحي الالهي والمقام يقتضي بسطا
في الكلام لكن ضيق الوقت يمنعني عن الاطالة … كتبه … فلا
تغفل

الفصل الثالث

جاء جمع من الناس لم يتفطنوا ان هذه اي النفس الناطقة … توهموا
انها … البارئ … ضلوا ضلالا بعيدا … انه واحد من جميع الوجوه لما … فلا يشاركه احد في النوع
والجنس والفصل والاعراض التي هي من حيث انه واجب والنفوس كثيرة بالعدد ومشاركة في النوع
والجنس والى دليل … اشار بقوله ولو كان نفس زيد وعمرو واحدا لادرك احدهما بل كل احد منهم جميع
ما يدركه الاخر ولا طلع كل الناس اي كل واحد من الناس على جميع ما اطلع عليه الكل وليس كذلك قال الشارح وقد اورد
عليه انا لا نم لزوم ذلك لان ادراك الامور الكلية المتوقفة على الالات لكون ادراكها بتوسط تلك الالات
فلا يدركها الا بها وان ادراك الامور الكلية المتوقفة عليها فلا نم عدم اشتراك الكل فيها … كيف اشترك
الكل في علمهم … لا نم … الالات واقول اذا … الكل … جميع الالات
للذات واحدة فيكون تلك الذات مدركة بجميع تلك المدركات بجميع الالات فاذا كان نفس زيد وعمرو
شيئا واحدا كان مدرك زيد بعينه مدرك عمرو وبالعكس وهو ظ واقول بعد ما اقول … كلامه
… وانه ممن … بعدم … لما كانت الادراك بالالات كانت من
حيث تلك الالات مدركة لتلك المدركات فلا يلزم كونها من حيث الات اخرى مدركة لها
لانا نقول ان اريد بالحيثية التقيدية فلا يصح كونها من حيث تلك الالات مدركة لكون المقيد بتلك
الالات من حيث هو مقيد امرا اعتباريا … لعدم وجوده فكون المقيد بكل الة غير مقيد بالالة الاخرى
بالذات ضرورة فرض المقيد بتلك الالات من حيث انه مقيد فهو غير المقيد الاخر ويكون المركب من
الذات وهذا القيد مغايرا للمركب منها ومن قيد اخر بالذات فيغاير النفوس بالذات وقد
فرضت متحدة وان اريد بالحيثية التعليلية فلا شك في الاتحاد في الادراك ضرورة ان الفاعل الواحد اذا

صدر منه

صدر منه افعال متعددة بالات مختلفة كان هو الفاعل لكل منها الا ترى ان النفس مدركة للمحسوسات
الظاهرة والباطنة بالات متغايرة ومع هذا هو المدرك لجميعها واقول … لكون المقيد بتلك الالات
من حيث هو مقيد امرا اعتباريا بالنظر الى … فطانة اذ تعقل امر اعتباري في نفس الامر
كان متصفا متحققا وذلك الامر في الواقع وجاز وصفه وتقييده بذلك ويكون الموصوف به من حيث
انه موصوف به امرا واقعا في نفس الامر فالهندي من حيث انه اسود امر واقع في الواقع لا انه امر
اعتباري وكذا النفس من حيث انه ذات … وكذا … وقد فرضت متحدة لانا نقول ان ارادوا
انها فرضت واحدة بحسب الذات فلا نسلم في ذلك ان يكون بتلك الذات الات كثيرة بحيث اذا اخذت
مقيدة ببعضها يكون مغايرا لها اذا اخذت مقيدة ببعض اخر منها كيف ولو صار ذلك سببا للتعدد لما
كانت نفس زيد متعددة لانها من حيث انها ذائقة مغايرة من حيث انها سامعة مثلا وان ارادوا انها
فرضت واحدة بحسب الذات والحيثية فم كيف وبرهان التوحيد العقلي … لو صح … لا يتم
الاستدلال … ذوات … ماذكره المص انما يدل على امتناع اتحاد نفوس جميع افراد الانسان
لا على امتناع اتحاد نفوس بعضها لجواز ان يوجد شخصان … في العلم ولكن يلزم … ح
الكثرة بالعدد في الجملة واما اشتراك النفوس في النوع والجنس فلا من اشتراك … الذي هو جنس … الفصل
ثم لا يظهر ان المص انما يبطل ما ذكره ان جملة النفوس عين الباري تعالى … لا يكون عينه فلا
يتعرض له فالمتن بظاهره صحيح ولا حاجة لما تمم … اليه ولكن ماذكرنا اتم وافيد والاقرب في
بيان … البارئ … ثم كيف … البدن … وسخره وجعله
رهين شهوات في عرصة ظلمات … خلط عشوات ويحكم عليه بحركات الشهوات … الا ان يتغير
اوضاعها وجماعة توهموا انها جزء الفصل منه تعالى شانه وهو بدع وضلال فانه لما برهن على
انه ليس بجسم فكيف يتجزى … فان بقوته وقدرته جميع الموجودات لا يقدر شئ منها على
التاثير … من قبيل الاشراقيات لا من البرهانيات واخرون توهموا انها قديمة قال الشارح
… البدن … ان ذكره المص في هذا المقام لا يدل على امتناع قدمها مع البدن ولم يعلموا
انها لو كانت كما زعموا فما الذي الجاءها الى مفارقة عالم القدس والبهجة والتعلق بعالم الكون والظلمات
ومن الذي قهرها … وكيف سخرها لقوى الطبع … ثم لما كانت هذه الوجوه اقناعية
ما اكتفى بها وقال وكيف امتاز بعضها عن بعض في الازل وتقريره انها لو كانت قديمة فاما ان تكون
واحدة او كثيرة وكلاهما باطلان اما الاول فلما … واما الثاني فلان تمايزها لا يخلو اما ان يكون
بالماهية او بلوازمها او بعوارضها المفتقرة الى المحل اي المادة والمكان والفصول والانفعال والهيئات
المكتسبة من المحل او ما هو بمنزلته والكل باطل لا شئ منها فان نوعها متفق … الماهية ولوازمها
ولا مكان ولا محل لانه جوهر مجرد ولا فعل ولا انفعال قبل البدن ولا هيئات مكتسبة لا يكون قبل البدن

وقطع التعلق عنه فلا يجوز التميز بالعوارض المتجددة فيها وفي هذا الجواب نظر وانما قلنا انه لا نفس ولا انفعال قبل
البدن لان الانفعال هو البدن والانفعال بعضها دون بعض يحتاج الى مرجح وهو مخصوصية البدن وقوله
وكذا الهيئات المكتسبة وتجردها وهو الى ان الانواع المتكثرة الافراد لا تكون الا مادية او منطبعا
في المادة او متعلقا بها واقول ان اريد بالمادي الهيولى الجسمانية فلا نسلم ان كل نوع متكثرة الافراد لا يكون
الا ماديا بهذا المعنى كيف وقد ذهب القوم الى اتحاد انواع كثيرة من الاعراض الحالة في المجردات كالعلوم
والكيفيات النفسانية وان اريد بها الموضوع اعم من الجسمانيات وغيرها فهذا ايضا لا يمكن لانه لا يلزم
منه عدم تقدم النفس لجواز كونها قديمة متكثرة متعلقة حالة في امور مجردة متشخصة بسبب المحال قال بعض الافاضل
اعلم ان الشيخ الرئيس ذكر في الهيئات الاشارات ان كل ما له حد نوعي واحد فانما يختلف بعلل اخرى فانه
اذا لم يكن مع الواحد منها القوة القابلة لتاثير العلل وهي المادة لم يتعين الا ان يكون من حق نوعها ان يوجد شخصا
واحدا او حاصل ما ذكره ان تكثر افراد نوع واحد لا يكون الا بسبب المادة فان لا يكون ماديا يجب نوعه
في شخصه وهذا انما يتم لو تقدم [illegible] بيان امتناع تعدد النفس قبل البدن وقد اعترض الامام عليه
بان علة تكثر الاشياء المتماثلة لو كانت تكثر محالها لكانت المحال المتكثرة المتماثلة محتاجة الى
محال اخر ويتسلسل واجاب عنه المحقق الطوسي بان الشيء الذي لا يكون بذاته قابلا للتكثر يحتاج في الكثرة
الى شيء يقبل الكثرة لذاته واما الشيء الذي يقبل الكثرة لذاته فلا يحتاج الى قابل آخر بل يحتاج الى فاعل الكثرة
وانت خبير بانه لانه اذا جاز في نوع غير الانواع اعني المادة التكثر لذاته فلم لا يجوز في غيرها كيف
والدعوى كلية وهي ان كل نوع متكثرة الافراد يحتاج الى محل يقبل تشخصه ثم على تقدير تخصيص الدعوى
بغير المادة [illegible] خلاصة الدليل بالمادة [illegible] عن ذلك بان مواد الافلاك متمايزة بالنوع وشخص
كل منها [illegible] نوعه ونوعه منحصر في فرده واما تعدد الاشخاص العنصرية فللعوارض المختلفة التي تلحق هيولاها
الواحدة كالمتصل الواحد من الماء يقوم بعضه حرارة وبالبعض الآخر سواد والشخص من الماء الواحد
فالسؤال انما يتم لو كانت التعددات اللاحقة بالمادة العنصرية تشخصات لها وهو ممنوع بل عوارض
لشخص واحد قال بعض الاعاظم ان هذا الجواب لا يدفع الاعتراض عن كلام المحقق بل هو جواب آخر عن
ايراد الامام واقول كلام هذا الفاضل ايضا لا يخلو [illegible] قوله اذا جاز في نوع غير الانواع وهو الهيولى
المادة التكثر لذاته لا لابهامها فانها لما كانت في ذاتها مبهمة لا واحدة ولا كثيرة جاز ان يكون كثيرة بعد
ما كانت واحدة وبالعكس وهذا معنى قبول المادة التكثر لذاتها بخلاف غيرها حالة التعين فان الواحد المتعين
في ذاته غير قابل للتكثر لانعدامه عند عروض الكثرة فافترقا [illegible] عرفت ان لا نسلم ان المادة نوع حقيقي والكلام
وكلية الدعوى [illegible] في قوله والدعوى كلية فان المحقق الطوسي قد خصص الدعوى بما لا يكون قابلا
للكثرة بذاته كما ينادي عليه كلامه [illegible] ثم ان الشارح اورد على كلام ذلك الفاضل كلاما وقال واقول الحق
ان معنى كلام الشيخ ان النوع المتكثر الافراد يحتاج في تكثره الى المادة لا الى تكثر المادة والاول اعم

من انها لان الكثرة اما ان تكون بكثرة المواد كافراد الافلاك ولكثرة العوارض اللاحقة بمادة واحدة كما في عنصريات
العالم كيف وقد اسند الشيخ اختلاف الافراد الى العلل وحكم بانه لا بد من القوة القابلة لتاثير العلل التي
المادة فالاحتياج الى المادة انما هو لقبول آثار العلل الموجبة لتكثر الافراد لا لان تكثر الافراد تابع لتكثر المادة
فلا يرد سؤال الامام من اصله وانما حكم الشيخ بان الاحتياج الى المادة لان اختلاف تلك الافراد ليس بالماهية ولوازمها
بل بالعوارض فلا بد لها من محل وليس ذلك هو الشخص لعدم تحصله بعد واقول لا نسلم ذلك ولم لا يجوز ان يكون محل
عوارض الشخص ذاته وعدم تحصيلها الشخص لا يمنع كونه محلا لعوارضه وانما المتعين ذلك لو لزم تقدم عارض الشيء
عليه وهو الشيء ليس كذلك والتحقيق ان لا نعني الكثرة اما ان يكون بكثرة المواد بحيث اذ للامام ان يقول لا يحتاج
لتكثر المادة ما هو لازم من ان يكون تكثرها بذاتها او بعوارضها اذ في كلا التقديرين تكثر الاشياء المتماثلة حاصلا فان الكلام
في تكثر مادة واحدة والامور المتماثلة وهي لا محالة متماثلة والغرض ان تكثر الاشياء المتماثلة بالمادة فتكون بمادة اخرى وهو
نحو ذلك ولا احال فيه لا يكون بمحال حاملا لتشخص المحل غير معقول فان المحل هو الحامل للحال تشخصه وعوارضه
لان المحل منعوت بالحال [illegible] واقول فيه بحث لانه لما جاز ان تشخص الشيء بالامور الحالة فيه كما هو
الناطقة المتشخصة بالهيئات المكتسبة من البدن بعد المفارقة كما صرح به الشيخ فلم لا يجوز ان يتشخص ما يحل في المحل
لا به بل [illegible] وفيه بحث لان تكثر العام يعني الواحد غير معقول لان
توحيد الكثير غير معقول لان المعقول من الاول هو ضمه الى امور متكثرة بحيث يصير مع كل منها ما يغاير الحاصل منه
مع الآخر والاول ليس تكثرا للواحد لان الواحد الموجود بعد الضم واحد كما كان قبل الضم من غير تركب الواحد مع
آخر [illegible] المعقول [illegible] ضم الكثرة مغاير لكل من الاجزاء فالنوع
اذا كان [illegible] واحد المجرد [illegible] المادة وعلى التقدير لا يمكن للفاعل تكثيره الا ان تكثره في ذاته غير معقول [illegible]
امور متغايرة [illegible] وجوده فلا بد ان يتعلق وجوده بمادة واقول غاية ما لزم من ذلك ان يكون وجوده مقتضيا
بالذات لضم الامور المتغايرة اليه ولا محذور في ذلك اصلا ولو كان محذورا لما جاز ضم الامور المتغايرة
الى المادة لانه فرع وجودها [illegible] فلا بد ان يتعلق وجوده بمادة [illegible] ثم قال [illegible] انضمام الامور
المتغايرة الى المعنى المجرد الذي لا يقبل القسمة لا توجب حصول امور متكثرة فان مع المتغايرات [illegible]
الامر واحد فيحصل من جميعها شيء واحد بخلاف انضمام تلك الامور الى الهيولى القابلة للقسمة فان كل قسم من تلك
الامور ينضم الى جزء منه وهذا [illegible] واقول فيه نظر اما اولا فلانه لو كان ذلك المعنى المجرد كليا وهذه الامور
المتغايرة متنافية فلا نسلم ان يكون انضمامها الى الافراد المتعددة ولا يحصل من جميعها شيء واحد قطعا واما
ثانيا فلانه ان كان تشخص الهيولى المنقسم [illegible] العوارض فانما لزم ان يكون شخصا واحدا لو كانت
قابلة للقسمة وعرض الانضمام كل [illegible] تلك الامور الى جزء منه لزم ان يكون كل جزء منه عين الشخص الذي هو الكل لان الذات
[illegible] حاصلة في كل منها [illegible] يستلزم محالات [illegible]
كان تشخصها بغير ذاتها [illegible] ان تشخص [illegible]
فاما [illegible] ثم [illegible] اختلاف تلك العوارض ان كانت
لاختلاف عوارض اخرى [illegible] لشخص [illegible]

وليس لكلية ضرورة اشتراك الافراد في النوع بالعوارض المشخصة كالشكل والوضع فيبحث ان كلا ويلزم الانتهاء
الى عوارض مشخصة لا نوع لها وينحصر نوعها في فرد اما ابتداء او في بعض المراتب واقول فيه بحث اما اولا
فلان الشق الثاني هو ان يكون اختلاف العوارض المشخصة بماهياتها والمحذور المذكور هناك انه ليس لكلية ضرورة
اشتراك الافراد في النوع بالعوارض المشخصة وحينئذ يحسن الجواب بالزام ذلك المحذور وليس في هذا الشق ترتب
المراتب حتى يلائم في الجواب الملزوم الانتهاء الى العوارض المذكورة اما ابتداء او في بعض المراتب وانما
الترتب في الشق الاول واما ثانيا فلانه لو كان تشخص كل فرد بعارض لم لا يوجد نوعه في غير هذا الشخص
لزم ان يمتاز كل فرد عن سائر الافراد بعارض واحد من السنخ وليس كذلك فانه قد يمتاز شيء عن بعض
الافراد بشيء وعن بعض اخر بشيء اخر ثم المقداد اشار الى بطلان القسم الاول من الكلام وقال ولا يصح ان
يكون واحدة قبل التعلق ثم تنقسم وتتوزع على الابدان بعده فان الوحدة بعد التعلق معلومة البطلان
لما قدمناه فبقي ان يكون قبله وذلك يستلزم انقسامها وهو ممتنع فان النفس مجردة لا تتجزى بل هي حادثة
مع البدن اي بحدوث البدن اذا تم استعداده لقبولها والمزاوجات فيه مستعدة لاستعمال
… من النار … شيء … حصول النفس الناطقة عند استعداد البدن
من غير ان ينقص من ابويها وعندي فيه بحث … فلم لا يجوز … مع … المعلول … علة
علة البسيط بسيطة وعلة الحادث مركبة فلا شيء من الحادث ببسيط … كل نفس بسيطة
فلا شيء من النفس بحادثة اما ان علة البسيط بسيطة فلانه لو صدر البسيط عن العلة المركبة فلا يخلو اما ان يكون
لكل واحد من اجزاء تلك العلة مستقلا بالتاثير او لا يكون والاول لاستلزامه التوارد … علتين
… لان … بعض الاجزاء لم يكن … علة وان لم يكن شيء منها
مستقلا فاما ان يكون لكل واحد منها تاثير في شيء من العلة بحيث يحصل من اجتماعها
المعلول تماما او لا يكون كذلك والاول يستلزم تركب المعلول … ان لزم لبعض المعلول عن بعض
اجزاء العلة لزم تخلف الاول وان لم يلزم لبعض المعلول … عن شيء من اجزاء العلة فان حصل
في العلة عند الاجتماع امر زائد لم يكن حاصلا عند الانفراد يكون هو العلة لوجود ذلك البسيط … المركب
المركب علة … ذلك الزائد لكونه علة للموجود ولا يكون … فاما ان يكون بسيطا او مركبا … الكلام
اليه … اما ان كان بسيطا ففيه صدور … عن العلة المركبة وان كان مركبا ففي صدور البسيط عنه وان لم
يحصل عند الاجتماع امر زائد لم يكن حاصلا قبل الكل … لا يؤثر الكل … شيء من الاجزاء …
لانه … شيء من اجزاء العلة تاثير في شيء من ذات المعلول ثم … الاجزاء عند
الاجتماع … قبله وجب ان لا يكون للكل تاثير … واما ان الحادث يجب ان
يكون علته مركبة فلانها لو كانت بسيطة لزم القدم … فالمقدم مثله اما اللزوم فلان
العلة … بسيطة … لا يجوز ان يكون حادثة … لزم تخلف المعلول عن العلة …
بسيط علة حادثة بسيطة … الكلام اليه … ان المقدمة … في المنطق

لا شيء من النفس علته بسيطة يمكن البسيط فلستنتج … كل ممكن حادث علته مركبة ولا شيء مما علته مركبة
يمكن البسيط ينتج من الشكل الاول لا شيء من الحادث يمكن البسيط وقد ثبت ان كل نفس بسيط
واما الجواب فسيأتي التفصيل واجماله انه منقوض بحدوث الاعراض البسيطة نظرا الى ضرورة … و
حدوثها وموارد المنع في المقدمات ظاهرة قال الشارح … كيفية الحمل
الى الموضوع باعتبار تحققها في العقل تسمى جهة وباعتبار تحققها في نفس الامر مادة واقول يلزم …
هذا التعريف ان كل مادة جهة وليس كذلك … الملازمة ان ما في نفس الامر اما في الخارج او في العقل
والنسب الثلث المذكورة ليست في الخارج لاختصاص موضوعه فيكون تحققها في نفس الامر لكونها في العقل
… تصدق على كل مادة انها متحققة في العقل فيلزم ان يكون جهة واما بطلان اللازم فلان المادة قد
تخالف الجهة مثلا اذا قلت الانسان حيوان بالامكان يكون مادة تلك القضية الوجوب
وليس جهة لها بل جهتها الامكان ثم … والمبحث عنه … كيفية النسبة … في الحمل خاص هو
الوجود الخارجي واقول هذا التخصيص غير ملائم لقوله الجهات العقلية ثلث واجب وممكن وممتنع
والاظهر ان معنى قوله فالواجب ضروري الوجود لموضوعه وقس عليه قوله والممتنع ضروري العدم
لموضوعه والممكن ما لا ضرورة في وجوده ولا في عدمه الا يرى ان القوم كثيرا ما يقولون واجب ان يوجد و
ممتنع ان يوجد … وقال الشارح العرض من تعريف الوجوب بضرورة
الوجود وقال ان تعريف مفهوم المشتق مستلزم لتعريف المبدأ بالمبدأ واما اذا اريد تعريف
ما صدق عليه ذلك المفهوم فلا كما اذا عرف الناطق بالضاحك واردت به تعريف النوع الذي
يصدق عليه مفهوم الناطق … تعريفا للمشتق بل المعنى اخر وهو النوع الذي يوجد فيه المشتق وفيه
بحث اما اولا فلان … ولم يعتبر في التعريف … واما ثانيا فلانه ان اريد العلم
واريد به تعريف النوع انه تعريف لمفهوم النوع فلا يجوز ان يكون تعريفا لمفهوم الناطق بل … لا مجال
عليه وان اريد به تعريف ما صدق عليه النوع فهو الاشخاص … والممكن
يجب … والممتنع بغيره والسبب هو الموجب به وجود غيره والممكن لا يكون موجودا من ذاته اذ لو اقتضى
الوجود لذاته كان واجبا لا ممكنا فلا بد له من سبب يرجح وجوده على العدم والسبب اذا تم لا يتخلف عنه
وجود المسبب اي لا يمكن التخلف وكل ما يتوقف عليه الشيء … السببية ارادة كان او وقتا
او مكانا او معدا او محلا او فاعلا او غير ذلك ثم اشار الى معنى الوجود والعدم وقال واذا لم
يوجد السبب تماما او بعض اجزائه لا يحصل الشيء فسبب العدم انعدام احد اسباب الوجود او جميعها وسبب الوجود
تحقق جميع ما يتوقف عليه مع ارتفاع الموانع كما قال واذا حصل جميع ما يتوقف عليه وجود الشيء

وان لم يتحقق جميع ما لا بد منه في وجود الشيء ضرورة والمراد بجميع ما يتوقف عليه الامر الذي لا يخرج منه شيء
يتوقف عليه فالتعريف شامل للعلة البسيطة وذكر مباحث الواجب فيه لان افاضة
الوجود والكمالات على جميع الممكنات منه افاضة الشمس الانوار على الاجسام القابلة لها بل افاضتها
شبيهة بافاضته وهي داخلة في السيارة الرابعة فاستدرك الشمس الحقيقي في الهيكل الرابع وفيه فصول
عنوان اثنان منها بواسطة الشكل وخاتمة فصل لا يجوز ان يكون شيئان بما هما واجبا الوجود
لا يحتاج اثبته كذا في وجوب الوجود وكل شيئين يشتركان في امر ذاتيا او عرضيا فلا بد من فارق بينهما ذاتيا
او عرضيا وجوديا او عدميا لئلا يكون الاثنان احدا لوحدة كليهما فارق يميز بينهما فيتوقف وجود احدهما
او كليهما على الفارق وذلك ينافي الوجوب لذاته فانه يتوقف على الشيء هو تحقق الوجود وتطرق البطلان
اللازم وانما بين الملزوم فانه لا يمكن ان يكون شيئان لا فارق بينهما فانهما يكونان واحدا وذلك خلاف
ان الشيء يحمل على ما يكون قال في بعض تصانيفه ان هذا البرهان صحيح استحالة وجود واجبين مشاركين
في النوع ومن جوز العقل ان يكون فرد الوجود واجبين نوع كل منهما منحصر في فرده ويشتركان في وجوب الوجود
فهذا الاحتمال لكان مستفيضا كان امتناعه بغير هذا البرهان ولم اظفر به الى الآن ثم نقل عنه انه قال في كتاب
الكاشف ان تعدد الواجب ممتنع مطلقا اما ان كان نوعهما فظاهر واما ان كان نوع كل منهما مغايرا للنوع
الآخر فلان وجوب الوجود يجب ان لا يكون نفس حقيقتهما والا لكان نوعهما واحدا فان مفهوم
وجوب الوجود لا يختلف وان لا يكون داخلا في حقيقتهما والا لكان الواجب مركبا فلو صح وجود
واجبين من نوعين لكان وجوب الوجود عرضيا لازما لكل واحد منهما فالتفسير واقول للقائل
ان يقول يجوز ان يكون هناك حقائق مختلفة يصدق على كل منها وجوب الوجود حتى لا يكون تلك الحقائق
معلومة لنا الا بمفهوم واحد عرضي لها فان اراد بكون وجوب الوجود واحدا ان ذلك المفهوم الذي
هو وجه لتلك الحقائق فلا يستلزم وحدته ان يكون نوعهما واحدا الا انه نوع لتلك الحقائق لا الوجه
وان اراد به تلك الحقائق انفسها فلا نسلم الوحدة واقول هذا الايراد بعينه وارد لانه يرد وبين ان ما
حصره لا رابع لها فانه قال هذا المفهوم المعلوم من وجوب الوجود اما ان يكون نفس ماهية الافراد او جزؤها
او خارجا عنها وهذا الحصر ثابت اذ كل مفهوم يقيس الى ما تحته من الجزئيات لا يخرج عن احد الاقسام الثلثة
المذكورة واشار الى استحالة القسمين الاخيرين ليبقى القسم الاول لكن الشارح لم يبطل فساد القسم الثاني
وكانه سواه ذكره المصنف والشيخان ابو نصر وابو علي في كتبهم من ان عرضية وجوب الوجود يستلزم الامكان
اذ كل عرضي معلل اذ الشيء ما لم يجب لم يوجد ولم يوجد ولم يكن علة سواء كان علة لوجوده
او لغيره ثم بين ان الاول يستلزم اتحاد النوع المستلزم للوحدة على ما نقل الشارح عنه واستلزام الاول
اتحاد النوع على ما اشار اليه ظ وايراده عليه غير وارد فان المفهوم المعلوم من وجوب الوجود واحد
ضرورة فلو كان نفس حقيقة الافراد كان افراده متفقا في النوع وذلك جلي لا سترة به وما ذكره
من يجوز ان يكون هناك حقائق مختلفة غير متوجه لانه ان اراد انه يجوز ذلك على تقدير نوعية هذا المفهوم فهو باطل
ووجهه ظ وان اراد انه يجوز ذلك لا على التقدير فمسلم انه لكنه لا يضر فانه يدخل في القسم الثالث

وقد قرر

وقد قرر الاشارة في افساده بالحجة بنشاء اعتراض الشارح انه توهم ان الوجوب الوجود كنه غير معلوم
وهذا المفهوم المعلوم وجهه والكلام في ذلك الكنه وليس كذلك وانما الكلام في هذا المفهوم المعلوم لانه في
امر اخر ولو ورد الايراد على الوجه المشهور وهو ان الذي ثبت امتناع عرضيته هو الوجوب والوجود بمعنى
لا المطلق لكان له وجه ومثل هذا الايراد على هذا الكلام مشهور من الفضلاء مذكور في كتب المتأخرين والقدماء
من المتكلمين والحكماء وتحقيق الكلام في هذا المقام مما لا يسعه المقام ثم قال الشارح والكلام في هذا المطلب موقوف
على تحقيق علم وجود الواجب عين حقيقته فنقول لما دل البرهان ان ما سوى حصة الوجود
ليس واجبا لذاته بل هو ممكن مفتقر الى الغير فلا بد من انتهائه الى حصة الوجود الذي هو واجب بذاته فتلك
الحصة لا يجوز ان يكون امرا عاما اذ لا وجود له في الاعيان الا في ضمن الافراد وايضا لو كان عاما لاحتاج
في وجوده الى ان يتخصص ويتحقق لا يكون محض الوجود بل الوجود مع خصوصية فيكون شيئا موجودا لا وجودا صرفا
فان خصوصية الغير تنضم الى الوجود صار امرا لا وجودا واقول ذلك ممنوع الا يرى ان الخصوصيات تنضم الى الانسان
مثلا فيصير افرادها موجودا ولا يصير امرا اخر غير الانسانية ثم قال فيجوز ان يحلله العقل الى شيء ووجود
وقد دل البرهان على ان كل ما هو كذلك فهو ممكن فاذا تلك الحصة امر متشخص بذاته حتى لو تعقل كما هو لم
يقبل الشركة اصلا واقول ماهية الواجب لا يجوز ان يكون الوجود كما ادعاه وتحقيقه ان امرا اخر غير
المفهوم المعلوم من الوجود نوعا وامر آخر يكون الوجود عرضيا له او جزءا منه على الاول يكون ذاته متعلقة
كما هو موجود فان الشركة بديهية والمكابرة مكابرة في مسموعة وان كان امرا آخر كان للعقل ان يحلله
الى شيء ووجود ويلزم امكانه على ما اعترف به ثم قال ان الماهيات الممكنة لها نحو من التحقق
مستفاد من تلك الحصة تابع لها وهو امر اعتباري ثم قال ما معناه ان الموجود ما يكون
مبدأ للاثار الخارجية فيصح اطلاقه على نفس الوجود وان اريد بالموجود شيء عرض له الوجود لا يتعلق بالوجود
لم يجز اطلاقه على الواجب والمشاجرة اللفظية غير قادح في المطالب الحكمية ثم بعد تحقيق ان حصة الواجب
هو الوجود البحت المجرد عن جميع الخصوصيات وهو متشخص بذاته وكان وجوده عين ذاته غير ذاته
وكذلك سائر صفاته فلا يجوز تعدده ومثل تلك الذات اذ لو وجدا اثنان غير تلك الحصة لكان
لكل منها خصوصية سوى حصة الوجود فهذا بان ان الواجب لا يمكن ان يكون الا كذلك واقول
هذا انما يصح اذا كان المفهوم المعلوم من الوجود ماهية تلك الحصة وقد عرفت انه واما اذا كان ذلك المفهوم
عارضا لها خارجا عنها كما صرح به السيد الشريف فلا يلزم ما ذكره الشارح لجواز ان يكون حقائق مختلفة
واجبة متشاركة في ذاته ويكون هذا المفهوم عارضا لها خارجا عنها ولا يلزم ما ذكره من الدليل
امتناعه ومنع صحة قوله لكان لكل منها خصوصية سوى حصة الوجود ثم انه اورد على قوله لما دل البرهان
على ان ما سوى حصة الوجود ان الوجود من المعقولات الثانية فلم يكن موجودا اصلا فكيف يكون واجبا

اى كتب طبيعيات

واجاب عنه بان وجود فرد من مفهوم لا ينافي كونه من المعقولات الثانية بل الوجود له فرد قائم بذاته هو
واجب الوجود وسائر افراده حصصه عارضة للماهيات وفي كلام الشيخ وغيره ما يدل على ان
الواجب فرد من الوجود ثم فصل ما ذكره في هذا الشرح وما ذكره في معرض الجواب في بعض تعليقاته
وقال تحقيق المقام انا اذا فرضنا الوجود قائما بذاته كان وجودا وموجودا لان الوجود ما ثبت
له الوجود وهذا الوجود قائم بذاته فيكون وجودا لنفسه فيكون في ذاته وجودا وموجودا بذاته لا بوجود
زائد نظير ذلك انا لو فرضنا الضوء قائما بذاته فيكون ثابتا لنفسه لا لغيره فيكون نفسه ضوءا ومضيئا
بذاته لا بضوء زائد ثم اذا فرضنا غيره من افراد مفهوم الضوء جسما كان حصة من الضوء قائم بها
وان لم يكن كذلك بل كان له تلك الضوء القائم بنفسه تعلق وارتباط بها بسببه يظهر آثار الضوء القائم
منها ساين ودون ان يكون لها اختلاط الضوء بطريق القيام كانت منصفة بالعرض عين ذلك الضوء القائم
بذاته فيكون ذلك الضوء ضوءا لنفسه وهو بعينه ضوء لغيره لا على وجه الاختصاص الناعت حقيقة
بل بوجه التعلق المصحح للناعتية بالعرض والمجاز كما في قولك زيد مسمول او ماء مشمس وهذا الحبر
هو ذوق الحكماء المتألهين هذا كلامه بعبارته واقول خلاصة لا يخفى على من له ذوق ادنى بضاعة
من هذه الصناعة اما اولا فلان من فسر المعقولات الثانية بالعوارض العقلية اشترط ان لا يحاذي
بها امر في الخارج ولذلك لم يتوجه عليه النقض بلوازم الماهية فكيف يكون له فرد في الخارج واما
ثانيا فلان الوجود ليس افرادا عارضة للماهيات والحصص كما حقق في موضعه واما ثالثا فلانه
ان اراد الذي في كلام الشيخ ما يدل على ان الواجب فرد من افراد الوجود بالمعنى المصدري المتبادر
كما ادعاه فان الشيخ وغيره قالوا الحق اذا قلنا الوجود يعني به الموجود وان اراد انه فرد
الموجود بمعنى الموجود فهو مسلم لكن لا يلزم من ذلك ان يكون الوجود بالمعنى الذي فيه الكلام فرد موجود
في الخارج واما رابعا فلانه لا اشتباه على احد ان معنى قولهم الشيء قائم بذاته كما صرح به في
موضعه انه ليس قائما بغيره ان له قياما بذاته فمعنى يلزم ان يكون الشيء ونفسه نسبة في نفس الامر
فاذا فرض الوجود قائما بذاته وكان الوجود ما ثبت له الوجود لم يكن الوجود موجودا لذلك المعنى
لامتناع ثبوت الشيء لنفسه فقولنا ان الوجود ما ثبت له الوجود يعم الدليل على ان الوجود القائم
بذاته لا يكون موجودا والعجب انه جعل ذلك دليلا على انه موجود واما خامسا فلانه اذا كان ذات
الواجب نفس الوجود فلا يخ اما ان يكون الوجود حصة الذات كما هو المتبادر من كون الذات
نفس الوجود او يكون الوجود صادقا عليه صدقا عرضيا كما يصدق عليه مفهوم الشيء وعلى الاول
فاما ان يكون ذلك الوجود ما يفهم من لفظ الوجود من المعنى العام البديهي المنتزع من الموجودات او معنى آخر
يسميه بعضهم بالوجود الخاص وعلى الاول ظاهر الفساد وذلك البعض ان يكون حقيقته عين ما يفهم من لفظ الوجود

كسائر الماهيات

كسائر الماهيات غير انك سمعت ان حصصه بالوجود كذلك او منتفي اساس الوجود ومن البين انه لا اثر
لتلك القسمة في الاحكام وان هذا القسم راجع الى ان الواجب ليس الوجود الذي فيه الكلام ولم يترتب
عليها اثبات التوحيد كما قرر ولزم الشيخ ان يكون الواجب ذا ماهية وقد بين عليه الكل في محبته
معلول وعلى الثاني ومن ان يصدق الوجود عليه صدقا عرضيا فلا يمكن ان يصدق الوجود عليه لا بعلة عن السبب
بل لا يستدعي ان يكون موجودا او له ذلك … المحققين الى ان الوجود معدوم وما انما … وشا
فلانه اذا لم يكن موجودا قيام الموجودات … لم يتصور ما فرضناه اولا من ان سائر حصصه وافراده
قائمة بالغير فيكون الا حكاية فيها لا وله ثم كيف يكون نفس غيره بالوجود مجازا وقد حقق في
كتب الكلام والحكمة ان لفظ الوجود معنى بديهيا مشتركا بين جميع الموجودات من الواجب والممكنات
وبعض مبتهاه ان كثير احد الممكنات موجود وهكذا الغرض القول بكون الواجب هو الوجود المطلق من المحمولات
العقلية ومنها انه من المعقولات الثانية التي لا يحاذي بها امر في الخارج ومنها انه … الى وجود الواجب
والممكن والقديم والحادث ومنها انه يتكثر بتكثر الموضوعات ومنها انه مقول بالتشكيك وجميع ذلك
مما يستحيل في الواجب مع ما يقول الظالمون علوا كبيرا او بالجملة القول بكون الواجب هو الوجود المطلق مبني
على اصول فاسدة مثل كونه واحدا بالشخص موجودا في الخارج يمتنع العدم لذاته وتسلم بطلان امور
العقلية العقلاء … مثل كونه اعرف الاشياء مشتركا بين الموجودات مقولا بالتشكيك معدودا من اوائل
المعقولات والحكم بكون الوجود المصدري البديهي عينا لجميع الموجودات من الارضين والسموات
مع ما فيها مستقبحا بالعجز والقدرة والارادة والجود وارسال الرسل وانزال الكتب وغير ذلك مما ورد
به الشريعة الزهراء الحق ما يقتضي صريح العقل بطلانه يمكن بفصل ليس فالزمه ولا تتوهم ان الشارح
انتحل في هذا المقام كلام السيد المحقق في حاشية تجريد الكلام حيث قال الواجب هو الوجود المطلق اي
المتراعى المقصد ومع هذا الاقصور بوجود الوجود … الحكمة … فليس معنى كونها موجودة الا ان
لها نسبة الى حضرة الوجود القائم بذاته قال السيد صرح بعد ذلك بان المفهوم المعلوم من الوجود عارض
لحقيقتها وانها لا حظتها والواجب هو تلك الحصة لا مفهوم الموجود العام العرضي الخارج عن الماهيات
ولا يتيسر للشارح حمل كلامه على ذلك والا لم يترتب التوحيد لا على هذا التحقيق الذي ذكره لا على ما اشرنا
اليه فيما مضى وانما لخصه ان … الواجب انما هو مفهوم الوجود العام على ما اشرنا اليه قبل فاده واشار
اليه في مواضع ثم ان ما ذكره من ان ذلك ذوق المتألهين … مخالف لما ذهب اليه جميع ارباب
الاديان من لدن آدم الى الآن بل جميع العقلاء من الحكماء والفضلاء نعم ربما يوجد ذلك في كلام بعض
من متاخري الفلاسفة وحشوية الصوفية لم يتشبثوا بانه اي برهان يدل على ان ما سوى حصصه الوجود ليس
واجبا لذاته ولا برهان كيف يدل على ذلك لا مر البديهي البطلان وما ذكر بعضهم في معرض الدليل
على ذلك … يتوقف اليه وهو … ان يكون الواجب جزءا او معدوما وهو ظ

٤٦

ولا ماهية موجودة او مع الوجود فلا في ذلك من الاحتياج والتركيب فتعين ان يكون وجودا ليس هو الوجود
بخاص لا زائدا على الاطلاق مركبا او مجرد المعروض فيحتاج ضرورة احتياج المقيد الى المطلق
وضرورة انه لو ارتفع المطلق لارتفع كل وجود وحين اورد عليهم ان الوجود المطلق مفهوم كلي لا تحقق
له في الخارج وله افراد كثيرة لا يكاد يتناهى والواجب موجود واحد لا كثرة فيه اجابوا بانه واحد شخصي موجود
بوجود هو نفسه وانما التكثر في الموجودات بواسطة الاضافات فمعنى قولنا ان الواجب موجود انه وجود
ومعنى قولنا الانسان موجود انه ذو وجود بمعنى ان له نسبة الى الواجب بذاته وهذا احتراز عن شناعة
التصريح بان الواجب غير موجود في اصل كلامهم على ما اتفقوا عليه وصرح به الشيخ ان الواجب هو الوجود
المطلق وهو واحد شخصي لا كثرة فيه وانما الكثرة في الاضافات والتعينات التي هي بمنزلة الخيال
والسراب اذ الكل في الحقيقة واحد يتكرر على المظاهر لا بطريق المخالطة ولا بطريق الانقسام ولا
حلول ولا اتحاد لعدم الاثنينية والغيرية وكلامهم في ذلك طويل خارج عن قانون الشرع والعقل وما
ذكره من انه لو ارتفع المطلق لارتفع كل وجود حتى الواجب فيمتنع ارتفاعه اي عدمه فيكون واجبا
فمغالطة وانما يلزم لو كان ارتفاعه بالعدم لذاته وهو ممنوع بل لان ارتفاعه بالكلية يستلزم ارتفاع بعض
افراده الذي هو الواجب كسائر لوازم الواجب مثل العلية والعالمية فانه ليس مما يمتنع لذاته
لامتناع اتصاف الشيء بنقيضه فلا يمتنع اتصاف الشيء بنقيضه بمعنى حمله عليه بالمواطاة
مثل قولنا الوجود معدوم لا بالاشتقاق مثل قولنا الوجود معدوم كيف وقد اتفق العقلاء على ان الوجود
المطلق من المعقولات الثانية والامور الاعتبارية التي لا تحقق لها في الاعيان ثم ما ذكره في بيان امتناع
كون الواجب ماهية موجودة مما لا يتم وذلك لان استلزام الاحتياج منقدح بما ذكر المحقق في التلويحات وهو انا
لا نسلم ان الوجود يحتاج الى علة الخارج حتى لو كان للواجب ماهية موجودة وكان الوجود زائدا لزم
احتياج الى علة فانه ثبت ان الوجود لا يزيد في الاعيان على الماهية بل زيادته في الاذهان فقط فهو
اعتبار عقلي فلا علة له في الاعيان للماهية ولا غيرها فيحتمل ان يكون الوجود زائدا على جميع الموجودات
من الواجب والممكنات كما ذهب اليه اكثر العلماء ويكون الفرق باستناد ذات الممكن
الى العلة دون الواجب والوجود المصدري لا يحتاج في شيء منهما الى سبب وكذا ما ذكره في
بيان امتناع كونه وجودا خاصا مردود بما حقق الحكماء في كتبهم ومن اراده فليرجع اليها ثم الشارح
بعد ما نقلنا عنه في هذا الشرح ذكر كلمات واهية نعلم ردها مما مهدناه ثم قال هذا على
راي المشائين واما على ذوق اهل الاشراق فحقيقة النور امر واحد لا تعدد فيه الا باعتبار الشدة
والضعف والكمال والنقصان وغاية كماله هو المرتبة الواجبية وغاية نقصانه ان يكون عرضا
مفتقرا الى غيره كالانوار المحسوسة واما وجه حقيقة النور فلان المراد بالنور هو ما يكون ظاهرا
بذاته مظهرا لغيره فيكون حقيقته عين الظهور فهو اظهر المفهومات ولا تعدد في هذا المفهوم من حيث هو هو

وليس ذلك

الوجود ٢

ارتفاع [illegible] بعدمه لذاته وهو ممنوع

وليس ذلك المفهوم واجبا لامر غير معلوم ثم قال واما ان غاية كمال النور هو المرتبة الواجبية
فلان النور اشرف من غيره بديهة فلا بد من انتهائه عند غيره اليه بحسب العلية وعدم افتقاره الى غيره
ثم ما ينتهي اليه سلسلة الانوار يجب ان يكون اشرفها واقواها مستند ذلك فلو تعدد الواجب
لكان لكل منهما اما الى غاية الكمال فلا يكون تعدد لا بالحقيقة ولا في المرتبة ولا بغيرهما او لا يصل
احدهما الى غاية الكمال او الاخر دونه فلا يكون الناقص واجبا لان الفرد من الماهية لما كان في طرف
النقصان مقتصر المستند الى لازم المعلولية واقول انه نص كلامه هذا من الاشراق وفي النقل اختلال
والمنقول فاسد اما الاول فظاهر عند من له مرتبة مطالعة كتاب الاشراق فانه كما ذكره
مؤلفه حقيق جنابه عن ان يكون موردا للكل وارد ولا يطلع عليه الا واحد بعد واحد واما الفساد في
المنقول فلا يخفى على غير الاذكياء فطانة ثم لا يخفى على من له بضاعة من صناعة ان الماهية الواحدة
اذا كان النقصان مقتصرا الى العلة كان كمال الفرد مقتصرا اليها فافهم ثم اعلم ان ما ذكره بحده وطبيعته
الذكية المركبة عن العلوم العقلية لا يتعدى الى البراهين القطعية المبنية على المقدمات اليقينية وانما باعتبار
الى المغيبات الكشفية وتعبير الاشراق والكشف فامور بحصول بعيد فيه اوائل العقول ولا تنبيه
بانه لا يعلم الغائب من لا يعرف الحاضر ولا يحكي لطائفة الا وورد فيما هو اظهر منها فاروف ما ذكره
في هذا الحج المنهم بالشرح باحقيقة التي هي ما بازائها ان حقيقة الواجب حقيقة كل شيء فاما
الاثنين با [illegible] في الحكماء رحمهم الله من حدوث شيء لا عن شيء ثم ان الشان في الحدوث
الذاتي ايضا كذلك ما البرهان يحكم بذلك فان المعلول ليس بنا الذات العقول من شأن ان
من شأنه فالمعلول ليس الا اعتبارا محضا واولويته سفسطة عظيمة مخالفة للشرع والعقل ينبغي
فليس فنعن في الجامع مشترك لفظي فان الذي نحمه هو الحدوث والحدوث يطلق على الذاتي و
الزماني بالاشتراك اللفظي والبراهين المذكورة لاثبات مسبوقية كل حادث زمانا بمادة لا تجري
في شيء منها الى مسبوقية الحادث لذاته بمادة بل الدلائل العقلية القطعية قائمة على ان الواجب
بالذات يجب ان يكون مباينا للممكنات فكيف يسمع الكشف والاشراق خلافه وما ذكره
من ان لا يقول به انسان وانما يتوهم من ظواهر الكلمات المرموزة ومقصده بعض جهلة العوام
المتخلفة الزمام ولعل صاحب الرسالة عرف مقصود المصنف الاول اعني الكشف فاورد النقل
والانتحال كما هو عادته الشريفة وشيمته الكريمة ثم قال كذلك فقد فطنت فيما نبهت عليه في المباحث
النظرية من ان انعدام الشيء بالمرة مع ان كل ممكن لما كان جائز العدم لذاته فلا يجوز انتفاء ما هو
الذات بجسمه اذ لا بد لكل جائز الزوال ان يرسخ ذات باق وينتهي اليه باطلاق الجواز
العدم والامكان كما ترسخ آخر وشيئه والاول هو الاسم فانه مبني على عدم التمييز بين العدم المطلق
الذي يلزم الممكن جوازه وبين العدم الطاري والتمييز بين الامكان الذاتي والعقلي الابدي من نوع البقاء

بوجه آخر وهو انه نسب اليه ما ذكره في هذه الرسالة كما اعترف به من اشتراط النسبة زاده الله انكارا
تحقق ونورا في ابطال ثم لا يخفى على الكفار ان عامة تصانيف الزوار نعلمه قوم يبتغوا ابتغاء الوهم ولم
يقدروا القصور الفهم على ادراك معنى عين الوجود في البديهي الا قليل فحيث ادعوا المعرفة حسبوا انه
حقيقة كل شيء ولعل وجه اختياره مذهب مولانا عدم اقتداره على تصور معنى يكون احص من هذا المفهوم
الاجلي وبالجملة فلهما ذهب اليه الشيخ على ما صرح به في شرحه وحواشي التجريد والزوراء وشرحها وسائر
مؤلفاته الفارسية والعربية ان ماهية الواجب وحصصه ونوعا ما من مفهوم الوجود المصدري البديهي وان
الممكنات كلها اعتبارات وتعينات عارضة له معقودة عليه قائمة مختلطة به مغنية اليه فكل موجود وهو
تعينه به لحصة معنى خاص اعتباري ولا يخفى على اولي النهى ان هذا مع انه يتضمن مفاسد شتى عقلا وشرعا
منها ما لا يخفى ومنها ما اشرنا اليه الغير مخالف لجميع آراء ارباب الملل واهواء اهل النحل ومصادم لما اتفق
عليه كافة العقلاء سيما المحصلين المتكلمين والحكماء فلنشر الى اقوال هؤلاء ليتضح به حقيقة الحال وتظهر حقيقة المقال
فنقول اعلم ان العقلاء اختلفوا في كيفية نسبة الوجود الى الماهيات فذهب بعضهم الى ان الوجود بالمعنى
المصدري قائم بجميع الموجودات من الواجب والممكنات فموجودية الشيء عبارة عن قيام فرد من افراد
الوجود والوجود موجود بذاته كما ان الوحدة واحدة بذاتها وذلك مذهب المتكلمين وبعض آخر الى ان الحال
في الممكنات كذلك واما الواجب فهو فرد من افراد الوجود القائم بذاته لا لقيام وجود به ومفهوم الوجود
المعلوم عرض بالنسبة اليه وكنهه غير معلوم وهذا هو المشهور من مذهب الحكماء وبعض آخر الى ان الحال
في الواجب كما ذكرتم ولكن الممكنات لا اتصاف لها بالوجود بل بمعنى ارتباط لها به وذلك التعلق
مجهول الحقيقة معنى ولنا ان نقول موجودان لم نسبة ونعقل الى حضرة الوجود القائم بذاته لا ان الوجود قائم به
بمعنى الوجودانية وذو وجود كما ان معنى المتمول انه ذو مال فيكون حصة الواجب هو الوجود المطلق المعرى عن
قيد التقييد وهو حقيقي فالوجود جزئي والموجود كلي وهذا المذهب هو الذي استحسنه المحقق وقال
لا يدركه الا اولو البصائر واولو الالباب الذين حصلوا الحكمة وفصل الخطاب ولا يخفى عليك ان ما ذهب
اليه الشيخ في الواجب غير منطبق على شيء من المذاهب الثلاثة اما الاول فظ واما الثاني والثالث
فلان الذاهبين اليها قائلون بعرضية المفهوم المعلوم من الوجود ولا يتيسر للشيخ القول بذلك كما عرفت
وآخرون على ان الوجود المصدري امر اعتباري انتزاعي غير موجود اصلا غير قائم بالموجودات لا بالواجب
ولا بالممكنات والمراد بالوجود حيث اطلق انما هو الموجود بما هو موجود ثم ان مفهوم الموجود اذا
قيس الى ما تحته من الافراد فهو بحسب الظاهر اما ان يكون ذاتيا لكليهما او عرضيا لكليهما او … فالاول
مذهب جمع من الاشراقية وقوم من الصوفية والثاني للحكماء والثالث لم يذهب اليه ذاهب وربما
يتراءى من بعض اقوال بعض الحكماء ثم ان بعض المتأخرين من الحكماء الذاهبين الى ان الوجود عرضي بالقياس
الى افراده فقالوا ان ماهية الاول انيته ومعنى قولنا انيته انه لا ماهية له وذلك لان الكل ماله ماهية فهو معلول
ووضح ذلك بما يفهم من كلامهم ان الموجود على قسمين قسم من شأنه ان يفصله العقل الى ماهية ووجوده
وقسم ليس من شأنه ذلك وانما هو موجود بحت لا يحتمل ان يقبل هذا النحو من التقسيم العقلي اذ كل ما يقبل

ذلك التقسيم

وذلك التقسيم فهو ممكن على ما بينوه في كتبهم قال المص في التلويحات ان الذي فصله الذهن فميته ان امتنع وجودها
لا يصير شيئا منها موجودا وان صار شيئا منها موجودا فالكلي له جزئيات اخرى معقولة لا تمتنع
بمهيتها ان القى لا مانع من حكمه الى غير النهاية وقد علمت ان كل ما وقع من جزئيات كلي نوعي الامكان
بعد فاذا كان هذا الواحد واجب الوجود ولا ماهية وراء الوجود ففي اذا اخذت كلية امكن وجود
جزئي آخر لها لذاتها او لو امتنع الوجود لمهيته لكان المفروض واجبا ممتنعا باعتبار ماهية وهو محال غاية ما في
الباب ان يمتنع بسبب غير المهية هذا كلامه بعبارته وتقريره على الوجه الملخص ان الواجب لذاته لو
انقسم بحسب الذهن الى ماهية ووجود وكان لماهية وكل ماهية كلية فانها لا تمتنع لذاتها ان يكون لها افراد
غير متناهية فلا يكون وجود شيء من تلك الجزئيات لنفس المهية لاستحالة الترجيح بلا مرجح واذا لم يكن وجود
شيء من تلك الجزئيات لنفس المهية لم يكن الواجب لذاته واجبا لذاته هف هذا محصل كلامه ولا يذهب عليك ان
يمتنع ولو كل ماهية كلية لم لا يجوز ان يكون بعض الماهيات متشخصة لذاتها والكلام من الجانبين مجال فحظ
ان هذا من الذاهبين انهم عرفوا ما ذهب اليه الشيخ … وان تصدى لكشف … في بعض تعليقاته في الفاظ
على ما نظر من النظر في حواشيه على التجريد فظهر لك … انه خالف جميع المنتسبين الى الملة
الاسلامية فمن يعتد به … مما ذكره الا البعض … يلتفت اليه وما اقتصر في اتباعهم
على هذا بل تبعهم في كثير من … منها اتحاد النفوس … وليس هذا اول قارورة كسرت
في الاسلام واما انهم يقولون على الملة الاسلامية فظاهر كلام الملتئين منهم يدل على ما ذكره المتكلمون
الا قليلا فانه يوافق مذهب الحكماء واما غير الملتئين منهم فلعلهم … يذهبون الى المذهب الاخير
على ما نقل من جمع كثير … الشيخان ابو نصر وابو علي … في ذهب الاشراقيين والباقون …
كلامه الا ما ذهب اليه المتكلمون وجميع ذلك مخالف لمذهب الشيخ … وحصصه مخالف لمذهب
كل كلامه … قال الامام الحكماء احتجوا على امتناع مغايرة وجوده
لماهيته انه لو كان له وجود مغاير للماهية لكان … الوجود … اولا يكون
… فلا يكون عارضا اذ كل حال … فيكون وجوده موجودا بذاته لذاته
وهو المط وان توقف كان محتاجا الى … وهو محتاج الى غيره ممكن لذاته فله سبب فسببه ان كان
ماهية الواجب لزم تقدم الشيء على نفسه او كون الواجب موجودا بوجودين وان كان غير ماهية
الواجب لزم امكانه ثم قال والجواب انه لا نزاع في شيء مما ذكرتم الا في قولكم ان العلة يجب تقدمها
على المعلول بالوجود فلو كان الواجب علة لنفسه لزم ان يكون متقدما على نفسه بالوجود وانما لا … لان الممكنات
قابلة لوجوداتها والقابل متقدم على المقبول وتقدم الماهية على وجودها ليس بالوجود بما ذكرتم فلم لا يجوز ان
تقدم العلة القابلية على المعلول ليس بالوجود وجاز تشكيل … في العلة القابلية … واجاب عنه المحقق

بانه ليس للوجود في الخارج عروض للماهية بحسب نفس الامر وانما زيادته بحسب التصور واقول هذا الجواب
صحيح ولكن ارباب هذا المذهب لا يسلمون ان كلا يوجه معارضة الامام بما حققه ولكن ان يعارف
من قبلهم العلة متقدمة فيما هي علة فيه فان كانت علة للوجود كانت متقدمة في وجوده على المعلول في وجوده سواء
كان المعلول وجوده او غيره وذلك ظاهر جدا وان كانت في امر آخر كانت متقدمة في ذلك الامر
والعلة القابلية علة للقبول لا للوجود فيجب تقدمها من حيث القبول لا من حيث الوجود بخلاف العلة
الفاعلية ولا يلزم من تقدم القبول تقدم المقبول فلم يلزم ان يكون العلة القابلية متقدمة بالوجود على المقبول
دون الفاعلية وزيادة توضيح ذلك انه لا يلزم من كون الماهية يلزمها شيء ان يكون وجودها سابقا
على ذلك اللزوم بالوجود فان كون الحركة علة لكلية الكل لازما للجزء وكذا الامكان لازم للماهية
الممكنة مع عدم تأخر شيء من الممكن بالوجه فهو لوازم الماهية لا يلزم في كل حال ان يكون موجودة وانما وجودها
مانع لوجود الماهية في القبول فيكون قبول الماهية لسبب تقابلها وجوده لان قبول الماهية ليس هو وجوده
بل لذاته شيء وقبول اللزوم لشيء سابق على لزومه ووجوده شيء اخر وهو مانع لوجود الماهية
موقوف على وجود اللوازم ولزوم اللوازم والماهية قبل الوجود علة للزوم ومع الوجود علة للوجود
اللزوم هو اخالة ما يمكن ان يجاب من قبلهم مع امكان البحث والمناقشة فيه ولكن حققه المحقق
ثم الامام ذكر في معرض الدليل [illegible] معارضات الاولى ان الوجود بمعنى التجرد او لا التجرد او لا بمعنى
شيئا منهما على الاخرين لزم امكان الواجب وعلى الاول يساواه الواجب للممكن مع اعترافهم
بعدم المساواة الثانية ان حقيقة الواجب غير معقولة ووجوده معقول فحقيقته غير وجوده الثالثة ان الوجوب
امر اضافي فلا يمكن تعقله الا بين امرين فلا بد من حقيقة اخرى يحكم عليها بان الوجود واجب لها الرابعة
لو كان حقيقة الوجود بعينه شيء فاما ان يكون مؤثرة بمجرد كونه موجودا وسائر الوجودات مساوية له في
تمام الوجود فيلزم ان يكون كل واحد من الوجودات مبدأ لمثل ما هو الواجب مبدأ او ذلك مع بقيد ولا شك انه
هو مبدأ الكائنات واما ان يؤثر مع القيد السلبي او بتوسطه فيلزم ان يكون السلب موجبا للثبوت
الخامسة لو كانت حقيقته الوجود لزم اتصاف كل موجود من الموجودات بشيء حقيقة الباري ونعلم انه يمتنع
ان يكون كل ذرة من ذرات الكائنات موصوفة بحقيقته انتهى ومن جوز ذلك كابن عربي واتباعه المحقق
الطوسي [illegible] بان الوجود عرض مقول بالتشكيك على الموجودات الخارجية وحقيقة الباري
انما هو الوجود الخاص لا المطلق فلم يلزم شيء من المحذورات ثم الامام اورد على المعارضة الثانية كلاما وقال
فان قال قائل ان الوجود الذي هو بمعنى الوجود العام والذي هو نفس ماهية الباري هو الوجود الخاص فتغايرا
نجيب بان الوجود الذي هو عين حقيقة الواجب اما عين الوجود العام واما العام جزء منه واما ليس هذا ولا
ذاك والاول يستلزم ان يكون حقيقة الباري مركبا من العام والقيد وذلك القيد اما وجودي او عدمي
لا سبيل الى الثاني لان ماهيته موجودة والمعدوم لا يكون جزءا للموجود وايضا جهة القيد السلبية معلومة للبشر

والوجود معلوم وبذلك يثبت مطلوبنا ولا الى الاول والا لزم تركب الواجب وايضا الوجود العام اما
قائم بذلك المجرد واما ذلك المجرد قائم بذلك الوجود واما كلاهما قائمان بشيء اخر والكل باطل اذ على الاول
يلزم قيام وجود الباري بماهيته وعلى الثاني يلزم ان يكون لكل وجود استعداد قبول ماهية الباري وعلى
الثالث مثل ما لزم على الاول والقسم الثالث ظاهر ان لا يكون الوجود العام جنس الخاص ولا جزءه حتى كان
موصوفا بالوجود العام يستلزم ما ادعيناه من ان وجوده عين ماهيته واقول يمكن ان يختار اولا ان
الوجود العام عين الوجود وبداهته العام لا يستلزم بداهته الخاص وانما يلزم لو اتحدا في الخارج وثانيا ان الوجود
العام غير المعلوم بعينه الذي هو عين الماهية بل لازم لذاته [illegible] فلا يلزم تركب حقيقته واما ما ذكر ثانيا فانه
يلزم على تقدير جزئية العام لحقيقة الواجب فيمكن دفعه بمنع قوله والقيود السلبية معلومة اذ كل سلب في مقابلة الايجاب
المقابل له ولم لا يجوز ان يكون بعض المعاني الايجابية غير معلومة لنا وايضا اكثر المقدمات التي ذكرها لاستحالة هذا
القسم مستدركة اذ يكفيه ان يقول لو كان العام جزءا لزم تركب الواجب وايضا لنا ان نختار من الاقسام الثلثة
التي ذكرها اخرا ان المجرد الاخر قائم بالوجود وما ذكره في ابطاله من انه يستلزم ان يكون لكل وجود استعداد ان يقبل
ماهية الباري تعالى وهي بعد تسليم ان كل ما يقبل العام يقبل الخاص لا يلزم ان يكون الوجود استعداده لقبول ماهية
الباري تعالى اذ المجرد الاخر جزء الوجود الخاص والخاص غير ماهية الباري ان استعداد قبول جزئها وان سلمنا ذلك لكن
[illegible] لم لا يجوز ان يكون قيام الماهية باطلة ولا يلزم ان الكلام في الوجود الواحد من الماهية الواحدة الموجودة وهنا
كان الوجود نفس ماهية الواجب وكان ذكرنا ان الوجود ليس جنس الخاص ولا جزءه ولا يلزم من ذلك الا تغايرهما في العقل
وهذا غير مضر وانما المضر تغايرهما بحسب الخارج وانما يلزم ذلك لو كان الوجود العام موجودا في الخارج ثم يقول
توضيح جواب المعارضة الثانية انه ان اردتم بقولكم وجوده معلوم ان وجوده متصور بالكنه فذلك
وان اردتم انه متصور بالوجه فهو غير مفيد لان ماهيته ايضا كذلك ولكن سلمنا ان وجوده متصور بالكنه لكن لم
ان وجوده الخاص متصور بالكنه والغاية ما لزم من هذه الشبهة ان حقيقة الواجب ووجوده متغايران بحسب
العقل وليس فيه نزاع وانما النزاع في عدم تغايرهما في الخارج قال بعض المتأخرين في تحرير جواب المعارضة
الثالثة ان في الواجب وجودا خاصا هو حقيقته ووجودا عاما عارضا له والوجوب نسبة او كيفية نسبة
بينهما ولا يخفى ما فيه والاولى ان يقال لم يرد بالوجوب معنى اخر يكون احدهما موصوفا بالاخر
زائدا عليه بل شيء واحد بسيط ولا يمكن ان يشرح اسمه الا بلفظ مركب والامور الحقيقية لا يستدل عليها
بالالفاظ فان اللفظ ربما كان مركبا والمعنى واحد وربما كان العكس فالباري تعالى لما كان وجوده لا يقارن
وجوده شيئا ولا يحصل له الوجود من خارج قيل انه واجب الوجود [illegible] عن الممكن الذي استفاد
الوجوب للوجود من الغير والوجود ما ذكره الشيخ من ان واجب الوجود معنى بسيط لا يمكن ان يعبر عنه الا بلفظ
مركب وهو قولنا واجب الوجود واما تحرير الجواب عن المعارضة الرابعة والخامسة فظاهر والحق ان الكلام
في هذا المقام يحتاج الى محل اوسع ولا باس ان نشير هنا اشارة خفية الى ما تحقق لدي من مذهب الصوفية
معروف قال بعض اعاظم الصوفية اعلم ان حقيقة الحق المسماة بالذات الالهية ليست غير الوجود الموجود

في المعلوك انه [illegible]

من حيث هو موجود لا بشرط التعين فلا بشرط اللاتعين وهو من حيث هو مقدس عن النعوت والاسماء
وذلك لانه قد ثبت ان وجود الواجب ليس له مهية وانما هو موجود بحت فهو اما الوجود الخاص او العام
او المطلق لا سبيل الى الاول والا لكان تعينه زائدا عليه والشيء ما لم يتعين لم يوجد فلم يكن واجبا
وايضا لزم ان يكون له مهية كلية فيلزم امكانه ولا سبيل الى الثاني لان الوجود العام المقول بالتشكيك ليس
الا في العقل ووجود المقيد بالعموم في الخارج فبقي الثالث حقا فالواجب هو المطلق وما قيل
لا يحكم في هذه المسئلة الا من القصور والاختلال لكنهم لا يعتمدون على الدلائل العقلية وانما اعتمادهم
على المكاشفات الذوقية وتحقيق مبهم على ما فهمت من كلماتهم المنتشرة المتفرقة ان الواجب هو
الوجود الحق الثابت المطلق الذي لا يشوبه عموم ولا خصوص وما سواه لمعة منه وظل خيالي لانه كل
الوجود فلا يبقى غيره الا انه بكل شيء محيط وعلى كل شيء شهيد والوجود من حيث هو موجود متقدم
على كل متعين من الموجودات فيشاهد فوقيته للكل وليس هو فاعل وجود الاشخاص والمتشخصات
لانه موجود بذاته اذ كون المقيد المتعين بالعموم او الخصوص من حيث التقيد فيشاهد غناه وفقر الاشياء
وديموميته وزوالها ولقد صدق من قال مع كل شيء لا بمقارنة وغير كل شيء لا بمزايلة اذ هي بلا
هو لا شيء فكيف يقارنه ولا بالمزايلة فانها هي اذ لا وجود سواه فهو الواحد القهار لوحدة تغير
وحدة الاشياء فوحدته عين ذاته وهي المراد بالوحدة الذاتية واعلم ان الممكنات كلها اظلال
لذلك الوجود المطلق الواجب والكائنات فيها وجود يتجلى من فوق العرش مثل الوجود الخارجي كلي في
المبادي العقلية جزئي في النفوس الفلكية محكوم عليه بقبول الوجود الخارجي لا يتخلف والا لكان
العدم الصرف قابلا للوجود وهذا هو المراد باعيان الثابتة في السنة القوم فاذا حصل الاستعداد
في سلسلة الاسباب والمسببات ظهر باسم النور ولا يغيب فاطبقه فاذا زال الاستعداد فنيت
وسقطت عن قبول الوجود في الخارج والوجود بحاله لا يغير عن حقيقته او انزل الباطل هو استعداد المهية
عن قبول الوجود فكان حجابا للوجود والا لكان قابلا لصفته والذي هو العدم وهو المعنى بقوله ويبقى
وجه ربك ذو الجلال والاكرام وقوله كل شيء هالك الا وجهه وتلك المهيات هو الظل الممدود
والمراد بقوله الم تر الى ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكنا ثم جعلنا الشمس عليه دليلا ثم قبضناه
الينا قبضا يسيرا فمد الظل ايجاده وهو يعني بسطا وجعله ساكنا ابقاؤه والشمس الذي جعله
دليلا هو العقل اذ لا ينبئ عن الوجود الا في العقل فلا وجود لها الا فيه والقبض هو اعدامها بعد
الوجود ولهذا وصفه باليسير لانه كما لا يصير معدومة دفعة بل قليلا قليلا يسيرا وهذا معنى قوله واليه
يرجع الامر كله وبالجملة اذا اضيفت صورة مخصوصة من صور معلومات الحق الذي هو عين ذاته الى وجوده
المخصوص حصل الامكان والممكن في العقل هو اضافة بين امرين مخصوصين في العقل من حيث
انهما مخصوصان واما اذا لم يعتبر بخصوصهما لم يكن الامكان مخصوص في ممكن من حيث هو مخصوص واجب من حيث

هو هو والممكن ما لم يجب لم يوجد فهو واجب من تلك الحيثية ايضا بالغير والاضافات امور اعتبارية
والامور الاعتبارية باطلة فظهر انه لا موجود سوى الله اذا اعتبرت الاعتبارات فالاعيان اصل حالتية
ومنشائها ونسبة الحق اليها اصل سائر صفاته وخواص الاعيان صفات صفاته وصورة اسمائه مثلا
مهية الانسان اي الانسانية صفة له وخاصته اي الناطقية صفة صفته والمهية مع الوجود كالانسان اسم
له وما كان لوجودها بالابداع كلماته قال الله في حق عيسى ع وكلمته القاها الى مريم وقال اليه يصعد الكلم
الطيب فكلمات الله التامات وما نراه انما افعاله فظهر انه لا مؤثر الا الله وان صفاته لا هو باعتبار
العقل ولا غيره في الخارج واذا كان الحق الثابت هو الذات ظهر معنى قولهم التوحيد اسقاط الاضافات
وقول امير المؤمنين عليه الصلوة والسلام كمال الاخلاص نفي الصفات ولعلك تقول اذا كان الامر كما ثبت
يلزم خلط الواجب بالممكن ولزم التغير في ذات الواجب لوجود التغير في الاشياء واذا كان العالم
غير الوجود فانا نجد موجودا او لا نجد فاعلم ان الفرق بين ما سبق فان الكل من حيث هو الكل الذي
يشمل الوجود العقلي والخارجي واجب والممكن كل واحد واحد من اشخاص المبادي العقلية التي هي جزئيات
عقلية على اعتبار امر زائد وكليات طبيعية مع اعتبار قول الشركة اي الكلية المنطقية والعقلية مع
اعتبار نسبتها الى الافراد الخارجية وكل شخص من اشخاص الانواع منسوبا الى وجود الخارجي ملاحظا معه
التعين فليس في اصل الوجود اختلاط بل في نسبته الى الافراد واشخاص المهية الغير القارة كالحركة والزمان
واشخاص الانواع الغير الدائمة كالكائنات القارة ولا حرج في تغير السبب واما الجواب عن
السؤال الاخير فهو ان الوجود كله شيء واحد وكله معلوم وعلم وعالم لكن اذا خلط شيء من الظلال
كالهيولي خفي ولم يظهر منه الا المعية بسبب ستر الوجود المحسوس والحجب الادراك وسائر
الصفات ولا امتناع في ستر بعض الصفات بعضا فان صفات جلاله ساترة لصفات
جماله التي هي العلم والادراك وهي الحجب النورية فهو بتلك الخصوصية ليس بعالم وبهذا الوجه
ممكن فغير عالم هو الممكن بهذه الخصوصية يتبعه من الادراك ومن حيث كونه وجود اعالم ولو تجرد
فكان معلوما فكان عالما اذ الوجود كله واحد وكله وجود وعالم يشوب بالعدم وعدم ادراكه لاختلاط
العدم فلو نفي الوجود لكان غير الادراك فلو خفف التعينات لما تفاوت الوجود في
شيء ما حتى ان وجود الجماد في حضرة المكشوف العيان لا ينفك عن العلم وهذا امر لا يحاول
اثباته بالبرهان فليتدرج الطالب الى العيان فيثبت بما قلناه عليك ان تفهم منهم ان الوجود
اعني الموجود من حيث هو موجود حقيقة جميع الاشياء وهي كلي طبيعي ومن حيث هو اي
لا بشرط شيء حقيقة الواجب فلا يكون الواجب جوهرا او عرضا او شيئا من الاشياء
فان قلت حقيقة الواجب على ما ذكرتم كلي طبيعي وكل كلي لا يوجد الا في ضمن افراده فلا يكون الوجود
من حيث هو واجبا لاحتياجه الى الفرد قلت لا نم ان كل كلي كذلك وانما ذلك حكم الكليات
الممكنة واما مطلق الكليات فليس كذلك بل الامر في الكلي الواجب بالعكس وكذا حقق ان الجزئيات تحتاج

اليه في الوجود والنور في ظهوره الى الجزئيات واما في الوجود فالجزئيات محتاجة اليه فان قلت
الوجود مقول بالتشكيك والمقول بالتشكيك على الماهيات لا يكون عين الافراد قلت ان اريد ان الوجود
مقول بالتشكيك على الماهيات فمسلم لكن لا ينافي ذلك كون الوجود حقيقة الافراد وعينها لها وان اريد انه
مقول بالتشكيك على الموجودات فممنوع فان الموجود مطلقا في العقل والخارج واحد والاختلاف والتشكيك
انما هو في ظهوره في المظاهر لا في نفس الوجود ولعله يختلج في وهمك انه اذا كان الكل حقا فاذا لطلبه السالك
واين يتوجه السالكون فان اختلج في وهمك فاعلم ان الحق محجوب بالظلمات والنور وكلها حجاب لذاته و
هي صفاته فالسالكون الى الله يقطعونها بالطريق حتى يصلون الى التوحيد ثم يسيرون فيه وفي
مدارج اسمائه وصفاته وهو الرجوع الى الكثرة بعد الوحدة بحسب النظر فيرتقون من اسم الى اسم ومن
صفة الى صفة الى الاسم الاعظم وهي مقاماتهم فيدخلون في ملكوت السموات بعد الترقي عن عالم الملك
والتجرد عن ملابس الجسم كما قال عيسى عليه السلام لن يلج ملكوت السموات والارض من لم يولد مرتين ثم
يتدرجون الى عالم الجبروت فيتصلون بالانوار القاهرة العقلية الى العقل الاول ثم بعد ذلك
الفناء في التوحيد وهو الطمس في محض الوجود الحق والمعرفة بالكنه فان كان الوصول الاول حق اليقين
لكنه عينه ثم البقاء ببقاء الحق والسير منه سير الله ويسمونه مقام الخلة والفناء في الخلة ولا
يكون حينئذ زوال الاجل ومن هنا ظهر ان الحق لا يعرفونه الا هو ولا يحيطون به علما فهذا ما تلخص و
تحصل من كلمات المتصوفة ومقالاتهم التي حررها ابعاض من مكاشفاتهم والله اعلم بحقيقة الحال وحقيقة
المقال والحق عندي ما حققته فحققه ثم ان المقصد فرغ من اثبات توحيد الواجب بمعنى سلب
الشريك عنه اشار الى تنزيهه وتوحيده بسائر الوجوه فقال والاجسام والنباتات كثيرة وقد
بينا ان الواجب الوجود فليست هي واجبة الوجود بل ممكنة تحتاج الى مرجح وينتهي الى واجب
الوجود لذاته ضرورة استحالة الدور والتسلسل ويمكن ان يستنبط من ذلك برهان على اثبات الواجب
وهو ظ و واجب الوجود لا يتركب من الاجزاء اذ كل جزء فهو علة فيكون متعددا لها ثم انه يمكن بيان
المط بوجه آخر وهو انه لا يجوز ان يكون مركبا لان الاجزاء ان واجبة لما بينا ان الواجب غير الوجود فتكون ممكنا وكل
ممكن يحتاج الى علة متقدمة عليه فتكون اجزاء الواجب محتاجة الى علة فيكون الواجب في ذاته وهيئته
محتاجة الى علة فلا يكون واجبا لذاته قال الش ويمكن ان يستدل على نفي التركيب بان وجود الجنس
واحد وهما متعددان اما الاول فلصحة الحمل واما الثاني فظ ان وجودهما لا يكون عينهما وقد ثبت ان وجود
الواجب عينه فلا يكون مركبا منهما وهذا من سوانح الوقت واقول ان اراد انهما متعددان
بحسب الوجود الخارجي فمسلم وان اراد انهما متعددان بحسب الوجود الذهني فممنوع لكن لا تم
منافاته لكون وجودهما عينه بحسب الخارج فانهما في الخارج واحد جعلا ووجودا كما ذهب اليه القوم فيمكن
ان يكونا عين الوجود فيه وكان الاولى ان يقول من سوانح الوقت للعقد والمعهود هو الذي يكون فيه
نور الى القوة الخيالية فانه لم يلزم من وجودهما لا يكون عينهما من شيء من المقدمتين المذكورتين لا نا لا يراد

ان وجودهما لا يكون عينهما بحسب الذهن منع المقدمة الاولى وان اريد وحدتهما بحسب العقل وحدتهما في الذهن
وان اريد وحدتهما في الخارج فان اريد ان وجودهما لا يكون عينهما بحسب الخارج يرد في المقدمة
الثانية ومنع الحمل على تقديره لزوم النسخة على تقدير اقوى على ما عرفت في المقدمة الاولى ثم الاظهر على
اصل الشارح ان القائل بجهة الوجوب انما هي الوجود المطلق وقد ثبت في موضعه انه لا جنس له ولا فصل له
فلا يكون هو جنس ولا فصل لشيء وقد عرفت فساد هذه المقدمة العالمون ان جهة الوجوب هي الوجود
الغير المعلوم لا جنس لهم … الاستدلال يجوز ان يكون الوجود الخاص … مركبا من الجنس والفصل
ويمكن ان يستدل من قبل الشارحين … ان الواجب لا ماهية له لانه لو كان له جنس وفصل لكان
من قبل الكل بل الجنس والفصل وان كان متحدا بحسب الخارج لكن العقل يحكم بتقدم ذلك الامر عليه في الخارج من
حيث انه جنس عليه من حيث انه فصل ونوع على ما هو في موضعه وصرح الشارح في مواضع عديدة من كتبه
فلا يكون الواجب مركبا والصفة لا تجب بذاته والا لما احتاجت الى محلها فواجب الوجود ليس محلا
للصفات وذلك لانه لا يجوز ان يوجد سوى الواجب في ذاته وصفاته فان الشيء الواحد البسيط لا يتأثر
عن ذاته والا لزم ان يكون البسيط قابلا وفاعلا فيكون فيه جهتان فان كانتا او احدهما لزم التركيب
وان خرجتا او احدهما لزم التسلسل هذا ما ذكره واورد عليه ايرادات كثيرة والكل مشهورة لا فائدة في
نقلها ثم لما استشعر ان العقل ان في ذواتنا واحدة مع انا نتصرف في ذواتنا قال ونحن اذا تصرفنا
في عقولنا لكون الفاعل شيئا والقابل شيئا اخر فان القابل هو البدن مثلا والفاعل هو النفس بواسطة القوى
والآلات فظهر ان واجب الوجود واحد من جميع الوجوه واعلم ان له اي للواجب من كل المتقابلين
مثلا العلم والجهل اشرفهما الذي هو العلم في شأننا لانه واهب الكمال وكيف يعطي الكمال من هو قاصر
عنه فيجب ان يكون متصفا بالكمالات فهو عالم قادر حي مريد واحد من جميع الوجوه وكل ما اوجب تكثرا
من تجسم وتركب مع الغير او من الغير ذهنا او خارجا فممتنع عليه والتجسم يتناول التحيز والتحيز بل شامل
سراته وما سبق من الحيز الجسمانية فلا تكرار واعلم ان الامور المساوية المتشابهة المقارنة قوة
او قدرة ابدا وان كانت آثارها واقعا بها سواء اختلف وجودها وان كانت مخالفة تمانعه وقد
تعضده بالضد المانع بالقوة والبدل الكافي فيها وربما يطلق الضد على المقابل الوجودي المتعاقب على
الموضوع كالسواد على الشيء والحق ان الحق الاول تعالى شأنه لا ضد له لاستغنائه عن الموضوع ولامتناع
من يبالغه قوة او يقاربه قدرة ولا ند له لتنزهه عن المثل الكفو والشبه قوة وفعلا لما مر من وحدته ووجوب
استناد غيره اليه فهو قدير واقوى من كل ما عداه ولا ينسب اليه من الخصائص الجسمانيات والاجسام لم
الجلال ان العظمة لا يحيط الذي هو فوق كل عظمة وذلك يستلزم سلب جميع النقائص عنه والكمال الاعظم
الشامل لجميع الكمالات ومن الصفات الثبوتية والشرف الاعظم والنور الاشد ليس بعرض فتحتاج الى غيرهم

وجوده ولا الجوهر فيشارك الجواهر في حقيقة الجوهرية التي هي جنس ويحتاج الى فصل ويلزم التركيب كما هو المشهور
ولو لم يكن الجوهر جنسا لما سواه اي للقسم احتاج في سلب الجوهرية عنه الى دليل آخر وفيه ان الواجب لا ماهية له
والجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وقال الشارح هذا مبني على تخصيص الماهية
بما يغاير الوجود واقول ليس الامر كما حسبه فان الماهية يطلق على الصورة العقلية التي يجاب عن السؤال بما هو
والواجب عندنا باتفاق الكل فان الحكماء ذهبوا الى ان ثبوت الماهية له ممتنع اذ كل ماهية معلول فلم
يكن جوهرا والمتكلمون الى انه ممكن غير واقع ولا معقول والجوهر له ماهية معقولة فلم يكن جوهرا وفيه نظر وقد ثبت
عليه اي على الحق الاول الموصوف بما ذكر من صفات الاجسام باختلاف بيناتها فلولا مخصصها
لما اختلفت اشكالها ومقاديرها وصورها واعراضها وحركاتها ومراتب اركان العالم ونظامها
فان الاختلاف المذكور يدل على وجوب مخصص منزه عن الاين والضد والند موصوف بصفة
الكمال والشرف فان العقل الاخيرة لسلسلة الامور اعني مخصصها الاول ثبت وحدته لم يكن موجودا
لزم الدور او التسلسل ولو لم يكن منزها عن الضد والند لم يكن مخصصا اولا كما وقضاه ولو لم يكن منزها عن
الاين لكان جسمانيا لامتناع كونه جسمانيا والا لكان محتاجا الى الغير او مشاركا له في المخصص بل لكون
كل جسماني له ضد وند على ما بين في موضعه والا لم يكن منزها عن الضد والند فمن انحصار المسبب الى الاين عند العلم
في الاجسام والامور الحالة فيها ولو كان المخصص المذكور جسمانيا لما حصل الاختلاف واشار اليه بقوله
ولو انقضت المخصصة جسمانيا لما اختلف فيه ولعدد ذلك ظهر لزوم اتصافه بالصفات المذكورة
ولا يخفى ان ما ذكرناه اظهر وادق مما ذكره الشارح ان المقام اشار ههنا الى برهان يدل على اثبات
الواجب وتقريره ان اختلاف الاجسام في الاشكال والمقادير وغيرها ليست بواجبة وهو ظ
فلا بد من علة وليست الجسمية المطلقة والا لتشاركت الاجسام فيها ولا الجسم المخصوص والا لدار لان تخصيصه
بها ولا جسما آخر لان الكلام في العلة المذكورة بان الكلام ليس وجود بعضها عن بعض اولى من عكسه وايضا
فقد بين في موضعه على ان الجسم لا يكون علة لجسم آخر ولا العرض القائم بذلك الجسم لان عروضه له فرع تخصيصه
ولا العرض القائم بغيره لكون الجسم ليس مما في الجسم الاول فهو اذن امر ليس بجسم ولا جسماني وهو
النور المجرد وذلك اما ان لا يحتاج الى غيره وهو الواجب او يحتاج وح لا يجوز احتياجه الى الاجسام
وجسمانياتها لان الشيء لا يجوز ان يوجد ما هو اشرف منه لما مر ولان تاثير الجسم انما يكون بمشاركة الوضع
ولا يمكن ان يوجد ما لا محل له كما قرره في موضعه فتعين ان يكون احتياجه الى نور آخر مجرد ولا يدور
ولا يتسلسل بل ينتهي الى ما لا يفتقر الى غيره وهو الواجب لاشتماله على مقدمات معدودة ومقدمات
ممنوعة واستدلالات باطلة واستنادا لكلمات [illegible] عظيمة [illegible] لا دلالة في كلام المتن على شيء منها
واعلم ان اثبات الواجب بيان امتناع كون احد طرفي الممكن راجحا على الآخر رجحانا ما شيئا

عن الذات

عن الذات غير منتهية الى الوجوب الذاتي والامتناع حتى يجوز ان يوجد الممكن مع ذلك الرجحان من غير احتياج
الى غيره واستدل على ذلك بوجوه منها انه مع ذلك الرجحان لو لم يجز وقوع الطرف المرجوح نظرا الى
ذات الممكن لم يكن ممكنا ولو جاز وقوعه نظرا الى ذاته لجاز رجحانه على الطرف الراجح نظرا الى ذاته
اذ لا يتصور الوقوع بدون الرجحان لكنه لا يجوز عليه لمنافاته مقتضى ذات الممكن قال الشارح فيما علقنا
به شرح التجريد معترضا عليه بان هذا انما يتم اذا كان اقتضاء الذات رجحان الطرف الراجح على
سبيل الوجوب واما اذا كان على سبيل الرجحان الغير فلا لان الخصم لا يسلم ان ذلك ينافي مقتضى
ذات الممكن اولويته ممتنع بالنظر اليه فان محل النزاع انما هو في جواز اقتضاء الممكن اولوية احد الطرفين
مع عدم امتناع الطرف الآخر وحصول الخصم لم لا يجوز ان يكون اقتضاؤه لتلك الاولوية على سبيل
الاولوية وهكذا الى حيث ينقطع الاعتبار وجواز رجحان الطرف المرجوح لان الطرف الراجح
في كل مرتبة من تلك راجح بالنسبة الى الممكن لا واجب فلا ينافيه جواز وقوع الطرف المرجوح جوازا
مرجوحا ثم ما ذكرناه اخذه من الامام وقال بعض الافاضل رجحان طرف فهو بعينه يقتضي مرجوحية
مقابله ومرجوحيته يستلزم وجوب الطرف الراجح فيسلم من ذلك الايراد واقول انه توهم ليس على ما توهمه
بل الامر بالعكس فان المنافاة بين رجحان طرف ورجحان مقابله هي سواء كان الاقتضاء على سبيل الوجوب
او لم يكن ولا احتياج في هذا الاستدلال الى دعوى انه ينافي مقتضى ذات الممكن اولويته ممتنع بالنظر اليه
بخلاف الدليل المذكور من الامام فانه لا يتم بذلك الدعوى او ما يقرب منه كما لا يخفى

الفصل

وهو الذي عنونه قال قطب المحققين في شرح الاشراق كل ما هو نور لنفسه فهو نور مجرد
واستدل عليه ببيان عكس نقيضه وهو ان كل ما هو نور غير مجرد اي عارض فليس نورا لنفسه لان المعنى من ان يكون
قائما بذاته مدركا لها والعارض ليس كذلك لقيامه بالغير ولهذا قال اذ وجوده لغيره فلا يكون الا نورا لغيره وهو
محله الذي قام به لاستحالة ان يكون نورا لنفسه وهو قائم بغيره لما مر من تفسير كون الشيء نورا لنفسه ولا يخفى ان
[illegible] الفاضل [illegible] هو البصر وقال [illegible] التفسير تفسير معنى قوله ما هو نور لنفسه فهو مجرد ما هو نور قائم
بذاته مدرك لذاته غير عارض وهو بديهي واقول البديهي كلامه لا كلام المحقق فان معنى قوله كل ما هو نور لنفسه مجرد
على تفسيره ان كل ما هو ظاهر لنفسه مدرك لها قائم بنفسها فهو مجرد وهذا حمل مفيد صحيح الى الاستدلال
وبينه وبين ما ذكره بون بعيد ولزوم البديهية الذي ذكره تم والتحقيق انه مع هذا لا شيء كشف وتوضيح
في امثال هذه الشبهة الواهية الغير الخافية وههنا على النفوس البشرية ثم قال واما ما استدل به وهو عكس
نقيضه فان اراد بالمحمول في المحمول الجزء من حيث المجموع كما هو المتبادر من عبارته فلا يحتاج الى البيان
او الجزء الاول اعني القائم بذاته بنافي العرض صريحا والنفي لا يثبت بذلك ما بناه عليه من ان يدرك
ذاته فهو نور مجرد لانه مبين في الفصل الثاني لهذا الفصل بانه ليس جوهرا غاسقا اي جسما لظهوره عند
ذاته وعدم كون الاجسام كذلك ولا هيئة في الغير اذ الهيئة النورية ليست نورا لنفسه لما بين من الفاضل
فضلا عن الظلمانية فتعين ان يكون نورا مجردا وعلى هذا لا يثبت انه مدرك ذاته ليس نورا عارضا
فلا يفتح المحل اليه وان اراد نفي كل احد من الجزئين فالجزء الاخير غير بين ولا مبين واقول انت خبير بانه

يمكن ان يحار الشئ انخفاء وظهورا فقد تبين لك الحق ان كل ما هو نور عارض فليس مدركا لذاته في الصنف بطل المذكور
في الاشراق حيث قال اذ وجوده لغيره فلا يكون الانوار لغيره لاستحالة ان يكون نورا لنفسه وهو قائم
بغيره لما ترى التفسير فان النور لنفسه بما ترى من التفسير مدرك لذاته والنور القائم بالغير لا يكون كذلك
اذ ظهوره لغيره فلا يكون مدركا لنفسه بل لغيره الذي هو محله الغير فلا الادراك وما يكون نورا لنفسه كان
ظاهرا لنفسه فيكون مدركا لنفسه والى ذلك اشار رحمه الله في هذا الكتاب بقوله في هذا الكتاب بقوله الاجرام
تشاركت في الجسمية وتفاوتت في الاستنارة وعدم الاستنارة والنور عرض في الاجسام
والنورية والاجسام ظهور لها ولما كان النور العارض قائما بغيره وليس وجوده لنفسه كان نورا لغيره فليس
ظاهرا لذاته اذ النور هو الظهور لما قرره ما ستعرفه من ان الظهور يستلزم العلم والشعور فلو قام نور بنفسه
لكان نورا وظاهرا لنفسه فيكون شيئا وانيته وكل ما هو نور لنفسه اي ظاهر لنفسه فهو مجرد اذ لو كان عارضا
لكان نورا لغيره لا لنفسه ولو كان جسما كان ظلمة لا نورا فلم يكن ظاهرا لنفسه وكذا لو كان صفة اخرى من
صفات الاجسام الا انه النورية ليست ظاهرة فضلا عن الظلمانية ونفوسنا الباطنة مدركة ظاهرة
لذاتها فهي انوار قائمة بنفسها غير قائمة بغيرها وقد تبين في الشكل الثاني انها حادثة فلا بد لها من مرجح كما
علمت في الشكل الثالث ولا يوجد الاجسام والهيئات النورية والظلمانية اذ لا يوجد الشيء ما هو
اشرف منه وظاهر ان النور المجرد اشرف من النور العارض ومن الاجسام وهيئاتها فمرجحها النفس نور
مجرد فان كان واجب الوجود فهو المراد وان لم يكن ينتهي الى واجب الوجود الحي بذاته القيوم فالنفس
قائمة اي موجودة وتسمى الحي بذاته القيوم وهو نور الانوار المجرد عن الاجسام وعلائقها وهو محتجب
الشمس بكمال نوريته عن الابصار كالشمس عن الابصار فانا اذا ابصرنا الشمس شغلنا نورها عن اكتناه
وشدة نوريتها حجابها فكذا الحق الاول بنوره لا يحيط به علما كما ورد في التنزيل فالحق محتجب بكمال
نوريته وشدة ظهوريته وقد علم ان المصنف ذهب الى ان الواجب والعقول والنفوس كلها انوار و
الاختلاف بينها بالشدة والضعف والكمال والنقصان وسيتحقق ذلك بعد اثبات العقل وفصل
بكونه معلولا ان تعلم اولا ان الواحد من جميع الوجوه لا يتكثر ذاته اختلاف ودواعي وارادات
هي موجبة لكثرة ولا تحقق تلك الكثرة محوجة الى السبب اذ الواجب واحد من جميع الجهات فكل كثرة
محوجة الى السبب كما احوجه الاجسام المركبة ان يكون فعله بلا واسطة واحدا والا لزم الكثرة في ذاته فان
اقتضاء احد الشيئين غير اقتضاء الاخر فلزم في المقتضى بلا واسطة الكثرة قال لان اقتضاء من
المختلفين مستند الى الجهتين مختلفتين في ذات لانا نعلم بديهة ان العلة ما لم يكن لها اختصاص بالمعلول
لا يكون مع غيره لا يكون صدوره ذلك المعلول منه اولى من غيره ومن البين ان الشيء الواحد من جهة
واحدة لا يكون مختصا بشيء وبغيره لان اختصاصه باحدهما سلب استغناء اختصاصه بالاخر وسوط
فالاقتضاء ان استند الى الذات الواحدة من جميع الوجوه لزم كونه مختصا باحدهما وبالاخر
من جهة واحدة فيكون هو بعض ذلك لا بغيره وبعض غيره لا ذلك هذا خلف فلا بد من استناد ما الى

جهتين

جهتين مختلفتين في الذات ليكون من احدى الجهتين مقتضيا لاحدهما دون غيره ومن الاخرى مقتضيا
للاخر دون غيره وعلى هذا المعنى يندفع كثير من الشبهة اقول وانت خبير بان الامر ليس كما حسبه
فانه بعينه هو الدليل المشهور ويرد عليه ما يرد من الايرادات المذكورة في الكتب المبسوطة ولهم
لم لا يجوز ان يكون للذات واحدة من جميع الجهات خصوصية مع افراد متعددة متشاركة
في جهة واحدة او غير متشاركة فيها لا يكون مع غيرها تلك الامور فيصدر عنها تلك الامور باسرها
لا بعضها دون بعض والحاصل انا لا نسلم ان العلة يجب ان يكون لها مع كل واحد واحد من
معلولاتها خصوصية ليست لها مع غيره وما ذكره من انه يجب ان يتعين بالقياس اليها لا يوجب
ذلك لجواز ان يكون امرا معينا الامور متكثرة دون غيرها ومرجحا متعينا للوجود لها جميعا فيصدر
عنه جميع تلك المعلولات ودعوى الضرورة في مثل هذا المقام غير مسموع على انا نقول عدم الضرورة
ضروري وقد يستدل على هذا المطلوب بوجه اخر وهو انه لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لاثنين كا ا و ب
مثلا كان مصدر الاول لما ليس الا ان ب ليس ا فلزم اجتماع النقيضين واعترض عليه بان
نقيض صدور ا لا صدور ا لا صدور لا ا فنقب الاحالة عن هذا الاعتراض في حاشية
التجريد وقال صدور لا ا ليس صدور ا فهو لا صدور ا فالمتصف بصدور لا ا فقد اتصف
بلا صدور ا فاذا كان الحيثيتان جاز ان يكون متصفا من حيثية بصدور ا ومن حيثية اخرى بلا
صدوره من غير تناقض واما اذا لم يكن له الا حيثية واحدة لم يصح ان يتصف بهما للزوم التناقض
واقول انه منقوض بكثير من الامور فان الجسم الاسود المتحرك متصف بالحركة والسواد والسواد
ليس بحركة فالاتصاف بالسواد هو الاتصاف بالحركة فالمتصف بالحركة فقد اتصف بلا سواد
فيلزم ان يكون متصفا بالحركة غير متصف بها ومتصفا بالسواد غير متصف به فيلزم التناقض بمثل
ما ذكره بعينه وتحرير الاتصاف بالنقيضين لاختلاف الحيثية غير موجه ومن ذا الذي يجوز
ان يتصف جسم بالسواد والبياض بحيثيتين ثم اقول ان اراد بصدور لا ا غير صدور ا
فلا نم انه المتصف بصدور لا ا فقد اتصف بلا صدور ا ولم لا يجوز ان يتصف بصدورهما
من جهة واحدة وانما يمتنع ذلك لو ثبت ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ولم يثبت بعد
وان اراد به عدم صدور ا فلا نم ان من صدر عنه ب كان متصفا بعدم صدور ا والمستند ظ
قال قطب المحققين في شرح الاشراق انا نعلم بديهة ان الاشياء اذا ساوت نسبتها الى موجدها
ونسبة موجدها اليها لزم تساويها في جميع مالها فالواحد البسيط الذي لا كثرة فيه اصلا
لا يصدر عنه بلا واسطة الا الواحد فاول ما يجب بالاول شيء واحد ولا كثرة فيه وذلك القاهر
الاول ليس بجسم مختلف فيه هيئات مختلفة فيحتاج الى جهات كثيرة او مختلف في العلة هيئات
مختلفة مقتضية للامور المختلفة كما هي مختلفة في الجسم من اجزائه واول في كلا الوجهين نظر اما الاول
اولا فلانا لا نم ان في الجسم هيئات مختلفة لا يمكن ان يتوسط الجسم فيها ومن المبداء وانما مانسبها فلان

٤٤

القادر قوله فيختلف غير مناسب لهذا المعنى واما في الكتاب فلانا لا نسلم ان في الجسم اجزاء مختلفة
سيما على راي المصنف ولو سلم فلا نسلم امتناع توسط بعضها في علية بعض ولعله اراد له الوجه
الذي ذكره الشارح مع المشائين الذاهبين الى ان الجسم مؤلف من الهيولى والصورة وانه يمتنع تقدم كل
منهما على صاحبه والاقرب بمذاق الاشراق ان يقال انا قد بينا في الهياكل ان النفس الانسانية
جوهر نوراني ولا يجوز ان يكون الظلمة علة للنور لما بينا من قاعدة الامكان الاشرف ولوجوه اخر فالقادر
الاول الذي هو علة لما عداه من الممكنات ليس بجسم ويمكن حمل عبارة المتن على هذا المعنى بان يقال الضمير في
فهو راجع الى العلة كما في التوجيه الثاني والمراد ان المواد المجردة موجودة فلا يصح ان يكون الجسم علة لها فلو
صدر عن الواجب بلا واسطة جسم لوجب صدور غير جسم عنه ايضا ابتداء ليكون علة للانوار
المجردة لكن صدور شيئين عنه ابتداء ممتنع لما مر من استلزام حصول الجهات المختلفة في المصدر اعني
الواجب الذي ثبت امتناع كثرته فالصادر الاول ليس بجسم ولا بهيئة فيحتاج الى المحل
ب لوح عليه فلم يكن اول صادر والنفس تحتاج الى البدن في العقل فلم يصدر عنه ما بعده من المعلولات
بل في الحدوث لما مر فلم يصح صدوره عن الواجب ولا باس بتفصيل هنا تفصيلا وليتقدم امامه
مقدمة هي انا نعلم بديهة ان الجسم المتصل في ذاته اذا انفصل لا ينعدم بالمرة بل يبقى منه شيء والا لم يبق فرق
بين تفصيل الاثار المجربة وبين اعدامه واحداث ما بين آخرين لكن الفرق بينهما بديهي فانا نعلم بالبديهة
انه فرق بين تفصيل ماء الجرة الى كوزين ومن صبه وتعليتها من ماء جديد وهذا معنى قولهم في هذا المقام
ان الانعدام بالمرة في فانهم ارادوا ان الانعدام بالمرة في هذه الصورة لا انه مطلقا وقد ذهبوا
الى ان الاعراض وكثير من الصور ينعدم بالمرة كما لا يخفى على من تصفح كتبهم والعذر بقاء موضوعاتها
ومحالها على ما يقول ثم ان هذا الامر الباقي غير مباين في الوضع للاتصال فاما ان يكون احدهما حالا
في الاخر او يكون مجموعهما حالا في محل ثالث وعلى التقدير الاول اما ان يكون الباقي بعد الانفصال
حالا في الاتصال محلا وبالعكس والاول باطل لان بقاء الحال مع انعدام المحل محال والثاني هو المطلوب لانا نعني
بالهيولى الا الباقي بعد الانفصال الذي يحل فيه الاتصال حلولا سريانيا وعلى التقدير الثالث لزم ان
يكون الامر الثالث الذي حل فيه الاتصال هيولى لصدق تفسيرها عليه وبه يثبت المطلوب لا يقال
لم لا يجوز ان يكون الاتصال والانفصال عرضين متعاقبين على الجسم ويكون الجسمية موضوعا لهما
لا الهيولى لانا نقول قد اعترف الفرق بين وجود متصل بذاته لا بسبب وعارض غيره
في الجسم ولا يجوز ان موضوع الاتصال والانفصال بذاته والا لكانا عارضين فلم يكن الجسم متصلا
بذاته لكنه متصل بذاته لان القابل للابعاد متصل لعلمنا بشهادة حواس الذائق والفصل
لا يكون جزء الامر العرض فلا بد من وجود متصل بذاته قابل له وهذا المتصل نوع قابله ويصير نوعا محصلا
فهو جوهر وصورة لا عرض اذ لا نعني بالجوهر الا الموجود لا في موضوع والموضوع هو المحل المتنوع في نفسه
لا بالحال وبذلك يظهر جوهرية الصورة النوعية ويدفع كثير من اعتراضات المتقدمين على المشائين

ثم انه

ثم انه لو بدا ما ذكرنا ما تقرر عندهم من ان قابل الابعاد متصل بالصورة الجسمية فهذا ما اردنا تقديمه
وبه يظهر وجود الهيولى وتركب الجسم بوجه واضح بين مستغن عن التطويلات والتفصيلات
المورودة في الكتب فان القوم لم يتواضعوا لشيء يعول عليه وان كان بعد محل بحث ونظر
الا انه اظهر واوضح واسهل واقرب كثيرا مما ذكره ولما كان امتناع علية كل من الصورة والهيولى
لصاحبها على ما ذكره في الكتب ظاهرا مشهورا ما احتجنا الى نقله وتحريره واذ اتمهدت هذه فنقول
اول صادر عنه فعل واحد مستقل بالوجود والتاثير وهو العقل لا يكون كذلك لا تحاد الوحدة في الجسم
والتاثير في الهيولى والاستقلال في الصورة والعقل والوجود في العرض فقيل لم لا يجوز ان يكون
الصادر الاول صفة من صفات الواجب ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون هناك جوهر مجرد مركب من
جزئين ويكون الصادر الاول احد جزئيه والمركب ثانيا ولو فرض الكل في الفعل مع الالة والجزئية
لا نسلم لو فرض جزء والنفس لم لا يجوز ان يكون بعض يكون بعض افعاله بالالات الجسمانية وبعضها
بدونها فان النفس لا يكون بعض افعاله بالالة والنفس بغايره واقول قد برهن على امتناع قيام الصفات
بذاته وجزئيته على النفس لا ينافي وجوده المط اثباته بالدليل وكذا الايضا كونه من حيثية اخرى فانا
لا ندعي ان وجود جوهر فاعل بدون الالة سواء كان جزءا الامر او لم يكن سواء فعل بالة او لم يفعل ثم ان
ظهر امتناع شيء من ذلك كان شيئا اخرى غير متعلق بمطلوبنا هذا ومعنى ان يعلم ان الدليل
على اثبات كثرة القوى والالات هذه الاثار والافعال المتكثرة مع امتناع استنادها الى
مبدا واحد واختلاف [illegible] الباري بالحيثية لا يناقض الكثرة المطلوبة لهم على ما صرحوا به في عليه
تغاير العقل والنفس في هذا المقام واما شان تباينهما بالذات في مقام اخر لا تعلق له باثبات
احدهما من [illegible] الاشتغال بالفلسفة يمنع كل ما تصوره ولا تصوره من المقدمات فيقول لا نم
وحدة الباري ولو سلم فلا نم امتناع تقدم احدهما على الاخر فانا لا نم امتناع علية الهيولى و
توقف الصورة في فعلها عليها وكذا في تشخصها وكذا في توقفها في وجودها عليها ولو لم كل فلا نم
امتناع كونه عرضا والبعض يحتمل ان يكون احد تلك الامور واسطة لايجاد الواجب ولا يكون موجده
ولا نم تقدم الواسطة بالوجود على المعلول هذا غاية ما ذكره الشارح سلك هذا المسلك يمنع كل
ما سمع واقول نعم ما قيل لو ط بجمل قوم قد قصد والمحو العقل فاشتغلوا بهم لم فان ناظرتم بما لديكم عنهم
سوى حرفين لم لانم ولا شك ان المستنير بالانوار التي لا يدهشه ظلمات هذه الشبه بل انوار
لكن على النفوس المشرقة وجوب المناسبة من العلل والمعلولات وعدم تلك المناسبة بين الواجب
والجسمانيات وان المعلول الاول ليس بعرض قائم بغيره بل هو قائم بذاته فهو مدرك لنفسه
لما مر ولباريه لان الانوار المجردة الغير المتعلقة بالغواسق وتعقلها مثل الواجب متصف بسلوب
واضافات متعددة فلا يجوز ان يصدر عنها باعتبارها اشياء مختلفة في اول المرتبة فيصدر عنه

جسم ونفس وعرض واحد منه الى السلوب والاضافات بعد وجوب المسلوب والمضاف اليه والكلام
في الصادر الاول وليس الواجب في مرتبة صدور اول صادر عنه متصفا بشيء منها وانما يتصف بها
بعد حصول الكثرة واورد عليه ان الواجب يتصف في حد نفسه في الخارج بالسلوب والاضافات
وان لم يكن المسلوب والمضاف اليه متحققا في الخارج ولا يتوقف ذلك الاتصاف على تحققهما نعم
يتوقف العلم بالاتصاف لا نفس الاتصاف على تحققهما وفيه بحث هذا واعلم ان هذا الجوهر
هو النور الابداعي الغير المسبوق بمادة ومدة ويعبر بالابداعي بالموجود بدون متوسط كما فعله
الشارح حيث صحح اذ الانوار القاهرة كلها ابداعية ولذلك وصفه المص بالاول ولا يمكن ان يكون
اشرف منه اما من الهيئات والغواسق فظ اذ النور المجرد اشرف منها واما من سائر
الانوار المجردة فلانه يجب ان يكون بين العلة والمعلول مناسبة شديدة ونور الانوار الذي هو
علته اشرف من جميع الانوار فنسبة القريب منه اشرف من غيره واعتبر ذلك عن الضوء
الاول وذلك ولان العلة يجب ان يكون اشرف من المعلول وهو منتهى سائر الممكنات والمحيط
به الانوار وهذا الجوهر ممكن في نفسه واجب بالاول فيقتضي بنسبته الى الاول مشاهدة جلاله
التي هي اشرف جوهرا وشيئا مجردا ذاتا وفعلا اي عقلا آخر وبنظره الى امكانه ونقص ذاته
بالنسبة الى كبرياء الاول الذي هو اخس جوهرا سماويا اذ الاشرف مع الاشرف والاخس
وهكذا الجوهر الثاني يقتضي بالنظر الى ما فوقه جوهرا مجردا وبالنسبة الى نقصه جرما سماويا الى ان كثرت
جواهر مقدسة عقلية اجساما بسيطة فلكية وعنصرية وجواهر العقلية المقدسة وان كانت فعالة
الا انها وسائط جود الاول هو الفاعل وقد يتوهم ان ذلك مخالف لمذهب الحكماء وليس كذلك
فان عباراتهم لا بد ان فهم شيء من المواضع على ان الاول لا يؤثر في غير الاول بل صرح كثير منهم في
كثير من كتبهم كالشيخ في الاشارات وبهمنيار في كتاب التحصيل بان الكل منه كما ان النور الاقوى
لا يمكن النور الاضعف من الاستقلال بالانارة كنور الشمس وانوار الكواكب والمصابيح فالقوة القاهرة
الواجبية لا يمكن الوسائط من الاستقلال لوفور فيضه وكمال قوته ونوريته وهو وراء ما لا يتناهى
بمدة كالنفوس وقوة كالعقول بتوسط النفوس الفلكية كما في الحركات الازلية وبغير توسطها
كما في اضافة النفوس وكمالاتها والاجرام مع بقائها ازلا وابدا فان المذهب المنصور ان
تأثير العلة في المعلول انما هو في زمان الوجود وما لا يتناهى من القوة الغير المتناهية شدة ومدة وقوة
كما صرح المص في كتبه غير متناهية بحسب الشدة بخلاف قوة النفوس والعقول فالحاصل انه وراء
الامور التي عدتها غير متناهية مثل النفوس بقوة غير متناهية بحسب المدة كالعقول بقوة غير متناهية
ولهذا قال بعض الاعاظم لو كان الواجب جرما كالجسم لوجب ان يمنع حركته لانه لان فظهر ان
كل شأن كائن في الوجود فهو شأنه بل هو شأنه وتحقيق الكلام في هذا المقام على ما يقتضيه ذوق

الاشراق

الاشراق ويفهم من سياق كلام المص في كتبه يقول ان هيئة النفس هي الوجود والنورية لا امر
زائد عليه وبيانه ان الانسان عند ما يشعر بذاته ويشير بذاته لا يجد في ذاته الا امر مدرك
ذاته وسائر الاشياء من الجسمية والسوادية والمقدار والمخصصات وغيرها كالمعاني الامور السلبية
والاضافية فيكتسب محلا او موضوعا او اضافة بدون كلها لا يجد لها ضرورة في ادراكه لذاته لا فيجمع
هذه خارجة عن ذاته اذ لو كان منه فادراكه عند ادراكه ذاته فان الكل لا يعقل ولا يمتنع الشعور
به الا باجزائه وان لم يكن ادراك النفس لذاته بصورة بل بمجرد عدم غيبته عن ذاته فلا يصح
ان يكون عنها شيء منه فان ادراكه لذاته لا ينفصل عن ذاته وكل ما هو فصلا للنفوس مجهولا فهو
كذب الا باعتبار شعوره بانه اتصاف العقل عنا والجوهرية والجسمية والتجرد ما ليست بصفات قائمة
بانفسها وان كان في الذهن مأخوذة كالصفات بل الحق انها اعتبارات ذهنية يرجع حاصلها
الى كون الشيء جوهرا جسما وهذا الكون نسبة عقلية وكما ان سلب المجازية عن الحيوان لازم لحيوانية النفس معلوم
حيوانية لكنك سلب لا لازم المدرك لذاته وهو بهذا يندفع سوال من عارض ما ثبت بالبرهان
من كون النفس الانسانية جوهرا ليس بجسم ولا جسماني بانا ندرك ذواتنا ولا نخطر ببالنا هذه النفس التي هي هذه
الصفات وقد صرحوا بانا قد ندرك الشيء مع عدم ادراك لوازمه الخارجية وانما يلزم ما ذكرتم لو كانت الجوهرية
والجسمية نفس ماهيتها او جزءها وانما اذا كان لازما فلا والحق هو الموجود بنفسه عند نفسه والالتفات فلهذا
يقال انه الموجود البحت وانه النور القائم اذ النور هو الظهور كالقمر والنور الحقيقي هيئة في الجسم فهو نور لغيره وظهور
لغيره ولو كان نورا لذاته لكان حيا فكل حي بذاته نور مجرد وكل نور مجرد حي بذاته وموجود عند ذاته وقد مر
ان كل مدرك لذاته يلزمه سبب القائم بغيره وكل مدرك نفسه مجرد حي والحيوة نفس النورية المجردة والوجود
البحت وليست النفس شيئا يلزمه الظهور بل هو الظهور بنفسه فهو النور المجرد الحي والموجود البحت وذلك
حصصها او لكانت شيئا لزمه الظهور لكانت في حد ذاته خفية ظاهرة بغيرها ولا يجوز ان يصير الشيء
الظاهر لذاته ظاهرا لذاته بشيء آخر لان خفاؤه على ذاته نفس ذاته فلا يظهر عنده ذاته شيء كيف وشيئي
اظهار غيره بنفسه ان يكون هو ظاهرة عنده نفسه وذلك ولما كان الحسن حقيقة ذاته جوهرا
ظلمانيا لا يظهر عنده نفسه شيء ابدا واذا لطفت سرك وتاملت في هذه القواعد تاملات بلا وجود
ظلمات النفس والقال باشراق شمس العقل الفعال التفح لديك وتبين من يديك ان النفس هي الوجود البحت
والنور وهي الحيوة اي الحي بذاته وحاصل هذا البيان انا لا نجد ضرورة في ادراك ذواتنا الا الوجود البحت
القائم بذاته الظاهر لذاته التي هي حيوة والنورية فيكون حقيقة النفس دون ما وراءها وجوديا كان
او عدميا لازما او مفارقا وهذا مما لا يستفيد به الا من كان له ذوق سليم وطبع مستقيم ثم ان النفس وان
شاركت الواجب في كونها وجودا محضا الا ان التفاوت بينهما انما هو من جهة الكمال والنقصان
فان الوجود الواجبي ونوريته لا يتصور اعلى منه تاما ووجود النفس ناقص اذ هو معلول بعد وسائط كثيرة
ومرتبة العلة في الكمال فوق مرتبة المعلول كما ان الضوء الاول اشد من الضوء الثاني وما قيل ان الامور

45

القائمة بذاتها لا يتصور فيها الشدة والضعف فحكم طائر السطلان لم ينهض عليه برهان وهذه الحكاية
التي في الواجب تعينه عن العلة والنقص الذي في غيره يحوجه الى السبب ثم ان ضعف العقول انقص من النور
لانه ولان العقول على النفوس واقرب منها الى المبداء والعلة اشرف من المعلول وكذا
الاقرب من الاشرف اشرف فالعقول كلها انوار مختلفة بالشدة والضعف بحسب القرب
والبعد من منورها وسبب اختلاف آثارها اما اختلاف مراتبها او اختلاف عوارضها فان النور
القاهر عن نور الانوار لا حجاب بينه وبينه اذ الحجب انما تكون من خواص الابعاد واذا لم يكن
بينهما حجاب فيشرق عليه شعاع نور الانوار وكذا من كل نور عال على ما هو اسفل منه ولا يلزم تكثر جهة نور
الانوار باعطاء الوجود والاشراق اذ ليس هما مجرد ذاته بل الذي مجرد ذاته هو الوجود واما الاشراق
فلعدم الحجاب ووضوح المقابل الذي عشقه لمبدائه وفي نسخ النور الناقص عشق النور العالي وفي
نسخ النور العالي قهر النور السافل وباعتبار هذه الانوار العارضة للعقول وبالعاصي جهتي المحبة والقهر
والشدة والضعف اللذين في ذواتهما تختلف آثارها وسيجي تفصيل ذلك في الفصل الذي عنوانه
اربعة عند المصنف ومن تبعه من الاشراقيين والصوفيين وثلثة عند الجمهور
من الحكماء عالم يسميه الحكماء عالم العقل والعقل على اصطلاحهم كما مرت اليه الاشارة جوهر لا يقصد اليه الاشارة
الحسية لا يتصرف في الاجسام ولا يدبرها وعالم النفس وقد عرفت النفوس نفسا والنفس الناطقة
وان لم تكن جرمانية ذات جهة الا انها تتصرف في الاجسام والنفوس الناطقة تنقسم الى ما يتصرف
في السماويات وهي النفوس المتعلقة بالفلكيات اي الافلاك والكواكب والى النوع الانسان والى
ما لغيره من الحيوانات والنبات على رأي المصنف على ما صرح به في كثير من تصانيفه وعالم الجسم وهو الجسم
ينقسم الى الاثيري وهو الافلاك لما فيها من الكواكب وغيرها فما هو من جنسها وانما سميت اثيرية
بناء على كثرة تاثيراتها فيما تحتها وتحت صباغ الفلك فذوات العنصرية وعنصري وهو العنصر وما تركب
منها ومن جملة الانوار القاهرة ابونا اي ربنا ورب اربابنا فان بعض الاوائل كانوا يسمون الارباب
آباء ونطق به الوحي الالهي في الانجيل حيث قال في الاصحاح الرابع عشر من فصول من يرائي ويعاينني
فقد رأى الاب فكيف تقول انت ارنا الاب ولا تؤمن اني بابي وابي بي وان الكلام الذي اتكلم به
ليس من قبل نفسي بل من قبل ابي الحال في هو الذي يعمل هذه الاعمال التي اعمل امن وصدق باني هذا اللفظ
الانجيل المنقول الى العربية ولظاهر هذا اللفظ وامثاله من رأي الآيات وقعت المتكابية من
النصارى في ظلمة شبهات كثيرة منها ان عيسى ع ابن الله سبحانه والاب حال في الابن حلول
الماء في الورد والعرض في الصورة في المحل ولا يخفى انه ليس هذا على تقدير عدم التحريف والتغيير نصا
على ظلمتهم لجواز ان يكون انه تعالى سمى المسيح ابنا تشريفا له كما سمى ابراهيم خليلا ولان من كان
متوجها الى الشي مقبلا عليه يقال له ابنه كما يقال ابناء الدنيا وابناء السبيل فجاز ان يكون تسمية المسيح
بالابن لتوجهه في اكثر الاحوال شطر الحق واستغراقه في اكثر الاوقات في جناب القدس وجاز ان يكون

المراد بالا

للاولياء الاتحاد والاتحاد في بيان طريق الحق واظهار كلمة الصدق كما يقال انا وفلان واحد في هذا القول
ويحتمل ان يكون المعنى من الحلول حلول آثار صنعه من احياء الموتى وابراء المرضى ومما يؤكده ذلك انه جاء في الاصحاح
الرابع عشر من الانجيل يوحنا حيث دعا للحواريين بهذا اللفظ كما انت يا ابي في وانا بك فليكونوا هم ايضا
نفسا واحدة ليؤمن اهل العالم انك انت بعثتني الايمان كما انت ارسلتني وانا قد استودعتهم المجد الذي
مجدتني به ودفعته اليهم ليكونوا على الايمان واحد كما انا وانت ايضا واحد وكما انت حال بي
كذلك انا بهم ليكونوا كلهم واحدا هذا لفظ الانجيل فقد صح معنى الاتحاد والحلول وسيعرف بعد ذلك
انت الذي في سمائي كلا انما يصح ذلك وامثاله وجاء ايضا في الاصحاح التاسع عشر بهذا اني صاعد
الى ابي وابيكم والهي والهكم وهذا ايضا صريح واثبت ان اباهم فظهر ان المراد ما ذكرناه و[illegible]
الثانوية وملاك هذا واعلم ان الاشراقيين ذهبوا الى ان لكل نوع من الانواع عقلا هو رب يسمونه رب النوع
والمثال ونال ذلك في الافلاك كك وذا ما في العناصر فيدبر الجميع هو العقل الاخير من السلسلة
الطولية والمصنف جرى في هذا الكتاب على مداركهم ما شاء الله بعضهم وقال بعد قوله ومن جملة الانوار القاهرة
ابونا ورب طلسم نوعنا ومفيض نفوسنا ومكملها روح القدس المسمى عند الحكماء بالعقل الفعال ويحتمل
ان يكون قوله المسمى اشارة الى مذهب المشائين فانهم المشهورون عند الجمهور بالحكماء وما قبله الى مذهب المصنف
عنده فان رب نوع الانسان هو المشهور عند الاشراقيين بروح القدس فيكون حاصل المعنى وذلك
المدبر عند المشائين هو العقل الفعال وبالجملة ليس في كلامه تناقض كما حسبه الشارح وظهر لك مما قلناه عليك
ان العقول كلها انوار مجردة الهية صادرة من الله الذي هو نور الانوار والعقل الاول اول ما يتنور به الوجود
والنورية وذلك لانه كان في حضرة ذاته نورا تم اشرق عليه نور الاول وهو نور عرضي على
ما صرح به في الاشراق سيجيء وتكثرت آثار العقول بكثرة الاشراق وتضاعيفها بالنزول فان
الاشراق على العقل الثاني انوار الاول من الاول ثم شانه وابكل من ثاني مراتب الوجود اعني
المعلول الاول والثالث منها مضاعف [illegible] عليه ما بعده من المراتب ثم ان نور الانوار وان كان
في غاية البعد عنا في الرتب العلى فهو في غاية القرب بناء على ما اشار اليه بقوله والوسائط وان
كانت اقرب الينا من حيث العلية والتوسط الا ان ابعدها في الرتب العلى اقربها من
جهة شدة الظهور وكل ما كان ظهوره اشد هو اقرب وكل ابعد ظهوره اشد لان النور في
الترتيب العلي تناقض كما يظهر في النور المحسوس فانه ينتهي مراتب العكس الى حيث لا عكس فكل
ابعد اقرب ظهورا والابعد من جميع نور الانوار فهو اقرب والمقصد لما اراد ان يشير الى ان الاشد
ظهورا اقرب ذلك الم تر ان سوادا وبياضا اذا كانا في سطح واحد ترى ان البياض
اقرب الينا لانه يناسب الظهور فظهر ان الاول في العلو الاعلى والدنو الادنى فسبحان

٤٦ من هو على بعد الابعد من جهة علو رتبته والقرب الاقرب من جهة نوره النافذ الغير المتناهي شدة
فهو اقرب من كل بالحس لتناهيه في النورية وعدم تناهيه فيها فهو اقرب الكل من حبل الوريد هذا
واما من ذهب الى ان العوالم اربعة قال العوالم اربعة عالم العقول التي لا تعلق لها بالاجسام وعالم
الاجسام التي هي الافلاك والعناصر وما فيها وعالم النفوس المتعلقة بالاجسام الفلكية والابدان العنصرية
وعالم المثال الخيالي الذي سماه برزخا وارباب عالم العقول الاشباح المجردة واشار اليه
الاقدمون وقالوا ان في الوجود عالما مقداريا غير العالم الحسي محدود والعالم الحسي من الافلاك
والعناصر بجميع ما فيها من الكواكب والمركبات من المعادن والنبات والحيوان والانسان ونسبة
العالم الحسي في دوام حركة الافلاك الشاملة وقبول عناصره ومركباته اثار حركة افلاكه واشراقات
العوالم العقلية ويحصل انواع القصور الغير المتناهية على طبقات مختلفة باللطافة والكثافة
وكل طبقة لا تنتهي لي تحصيلها وان تناهت الطبقات وذلك لان عالم المثال وان تناهت
من جهة الفيض الابداعي من الافلاك والكواكب ونفوسها والعناصر ومركباتها التي لها الاصلية
من المعادن والنبات والحيوان لاحتياجها الى علل وجهات عقلية ولتناهي تلك الامور ببرهان
القائم على تناهي المرتبات العقلية تتناهى معلولاتها التي ليس الا ان الحاصل من الاشباح المجردة با
لفيض الكائن على حسب الاستعدادات الحاصلة في الادوار الغير المتناهية لا تتناهى لعدم ترتب تلك
الاشباح وعدم تركب بعد غير متناهية وهذا العالم على طبقات كل طبقة منها انواع ما في
عالمنا الا انها لا تتناهى في بعضها يسكنها قوم من الملائكة والجن والشياطين ولا يحصى عدد الطبقات
وما فيها الا الله وكل من يصل الى طبقة اعلى وجدها الطف مرأى واحسن منظرا واشد روحانية واعظم
لذة مما قبلها واخر الطبقات هو اعلاها وهو الانوار العقلية وهي مرتبة الشبه لها وعجائب هذا
العالم لا يعلم الا الله ويتمكن فيها مآرب واغراض من اظهار العجائب وخوارق العادات
كاظهار ابدانهم المثالية في مواضع مختلفة في وقت واحد وفي اوقات مختلفة واظهار ما يريدون
من المطاعم والمشارب الى غير ذلك وكذا المرتاضون من السحرة والكهنة يظهرون منه العجائب وبهذا
العالم يحصل بعث الاجساد على ما ورد في الشرائع الالهية وكذا الاشباح الربانية اعني الاشباح
المليحة الفاضلة والعظيمة الهائلة التي يظهر فيها العقل الاول والاشباح التي تليق بظهور العقل
الاول واشباهه فيها ولكل من العقل اشباح كثيرة في صور مختلفة بحسب ظهوراتها وقد يكون الاشباح
الربانية مظاهر في هذا العالم اذا ظهرت فيها امكن ادراكها بالبصر كما ادرك موسى عم ان
الباري تعالى لما ظهر في الطور وغيره على ما هو مذكور في التورية كما ادرك نبينا عم جبرئيل في صورة دحية الكلبي
ويمكن ان يكون جميع عالم المثال مظاهر لنور الانوار ولغيره من الانوار المجردة فيظهر كل منها في صورة
معينة في زمان معين بحسب استعداد القابل والفاعل فنور الانوار والعقول والنفوس الفلكية والانسانية
من الكاملين وغيرها من الكاملين وربما ظهر في صور مختلفة بالحسن والقبح واللطافة والكثافة والمايز ذلك

واثبات [illegible] قوم من الملائكة صح

من الصفات

من الصفات على حسب استعداد القابل والفاعل وهذا العالم انه يحقق جميع مواعيد النبوة من تنعيم
اهل الجنان وتعذيب اهل النيران بجميع انواع اللذات والالام الجسمانية اذ البدن المثالي الذي
تتصرف النفس فيه حكمه حكم البدن الحسي في ان له جميع الحواس الظاهرة والباطنة وان المدرك فيها
هو النفس الناطقة لكنها يدرك في هذا العالم بالالات الجسمانية وفي هذا العالم بالالات الشبحية وجاء بدليل على
وجوده اعتراف الانبياء والاولياء والمتالهين من الحكماء والمشايخ اما الانبياء فلاخبارهم عنها ٤
عن البرزخ وبحثه الاعمال واما الاولياء والمشايخ فكقول الشيخ محي الدين العربي حيث قال في
كتاب الثالث والستين من الفتوحات المكية في معرفة بقاء النفس في البرزخ بين الموت والبعث
البرزخ حاجز معقول بين متجاورين ليس هو عين احدهما وفيه قوة كل منهما كالخط الفاصل بين الظل
والشمس وليس الا الخيال كما يدرك الانسان صورته في المراة ويعلم قطعا انه ادرك صورته
بوجه وما ادرك صورته بوجه لما يراه في غاية الصغر لصغر جرم المراة او الكبر لعظمه ولا يقدر ان ينكر
انه راى صورته ويعلم انه ليس في المراة صورته ولا هي بينه وبين المراة فليس بصادق ولا كاذب
في قوله راى صورته وما راى صورته فما تلك الصورة المرئية واين محلها وما شانها فهي منفية
ثابتة موجودة معدومة معلومة مجهولة اظهر سبحانه هذه الحقيقة لعبده ضرب المثل ليعلم ويتحقق انه اذا
عجز وحار في درك حقيقة هذا وهو من هذا العالم ولم يحصل علم بحقيقته فهو بخالقها اعجز واجهل واشد
حيرة ونبه بذلك ان تجليات الحق ادق والطف من هذا الذي قد حارت العقول فيه وعجزت
عن ادراك حقيقته الى ان يبلغ عجزها الى ان تقول هل لهذا ماهية او لا ماهية له فان العقل لا يحكم بالعدم
المحض وقد ادرك البصر شيئا ما ولا بالوجود المحض وقد علمت انه ليس ثمة شيء ولا بالامكان البحت
والى مثل هذه الحقيقة يصير الانسان في نومه وبعد موته فيرى الاعراض صورا قائمة بنفسها تخاطبه و
يخاطبها اجسادا وارواحا لا يشك فيها والمكاشف يرى في يقظته ما يراه النائم في نومه والميت
بعد موته كما يرى في الاخرة صور الاعمال توزن مع كونها اعراضا ومن الناس من يدرك هذا المتخيل
بعين الحس ومن الناس من يراه بعين الخيال اعني في حال اليقظة واما في حال النوم فبعين الخيال قطعا
ثم قال الشيخ وهو الصادق يسمى هذا الباب الذي هو حضرة البرزخية التي ينتقل اليها بعد الموت
بالصور اما قرن والصور هذا جمع صورة فيسبح في الصور وينفخ في اما قرن وهو بعينه واختلف الاسماء
لاختلاف الاحوال ثم بعثهم على كلامه وجه التشبيه بين الحضرة البرزخية والقرن وتسميته بان
القرن نوري بالنون لا ثوري بالثاء على ما هو المشهور وان كان لهذا ايضا وجه وليس هذا ذاك
ثم قال بعد ان ذكر ان قرن والصور ووصف الصور بالقرن النوري وبعد ما قرراه فيبعث
ان الله سبحانه اذا قبض الارواح من هذه الاجسام الطبيعية حيث كانت والعنصرية اودعها صورا جسدية
في مجموع هذا القرن النوري فجميع ما يدركه الانسان بعد الموت في البرزخ من الامور المدركة
بعين الصورة التي هو فيها في القرن ونورها وقال في اخر الباب كل انسان في البرزخ مرهون بكسبه

محبوس في صور اعماله الى ان يبعث يوم القيمة في النشأة الآخرة والله يقول الحق وهو يهدي
السبيل وقال القيصري في شرح الفصوص اعلم ان العالم المثالي هو عالم روحاني من جوهر
نوراني شبيه بالجواهر الجسمانية في كونه محسوسا مقداريا وبالجواهر المجردة العقلية في كونه نورانيا
وليس بجسم مركب مادي ولا جوهر مجرد عقلي لانه برزخ وحد فاصل بينهما وكل ما هو برزخ بين
شيئين لا بد وان يكون غيرهما الا ان يقال انه جسم نوري في غاية ما يكون من اللطافة فيكون
حدا فاصلا بين الجواهر المجردة اللطيفة وبين الجواهر الجسمانية الكثيفة وان كان بعض الاجسام ايضا
الطف من بعض كالسموات بالنسبة الى غيرها وليس عالم عرضي كما زعم بعضهم زعما ان الصور
المثالية انه منعكسة عن حقائقها كما زعم في الصور العقلية والحق ان الحقائق الجوهرية موجودة في كل
من العوالم الروحانية والعقلية والخيالية ولها صور بحسب عوالمها واذ تحقق وجدت القوة
الخيالية التي هي النفس الكلية المحيطة بجميع ما احاط به جزؤها من قوى الخيالية محل ذلك العالم ومظهره وانما
سمي العالم المثالي لكونه مشتملا على صور ما في عالم الحس ولكونه اول مثال صوري لما في الحضرة العلمية
الالهية من صور الاعيان والحقائق ويسمى ايضا بالخيال المنفصل لكونه غير مادي تشبيها بالخيال المتصل
فليس من جنسهما ولا روح من الارواح الا وله صورة مثالية مطابق لكمالاته اذ لكل منها نصيب
من اسم الظاهر واما الحكماء فلان افلاطون وبقراط وفيثاغورس وانباذقلس وغيرهم من الاقدمين
المتألهين كانوا يقولون بالمثل الخيالية المعلقة لا في محل المستنيرة والمظلمة ويذهبون الى انها
جواهر مجردة مفارقة للمواد ثابتة في الفكر والتخيل والتفزع انما مظاهر لهذه المثل المعلقة الموجودة
في الاعيان لا في محل وان العالم عالمان عالم المعنى المنقسم الى عالم الربوبية والى عالم العقول
والنفوس وعالم الصور المنقسم الى الصور الحسية وهي عالم الافلاك والعناصر بما فيها
والى الصور الشبحية وهي عالم المثال المعلق ومن ههنا يعلم ان الصور المعلقة ليست مثل افلاطون
لان مولانا العظماء كانوا يقولون بهذه الصور يقولون بالمثل الافلاطونية نورية عظيمة ثابتة في الانوار (margin: عالم)
العقلية وهذه مثل معلقة في عالم الاشباح المجردة منها ظلمانية يعذب بها الاشقياء وهي صور
موحشة مكروهة سود يتألم النفوس بمشاهدتها ومنها مستنيرة يتنعم بها السعداء وهي صور
حسنة بهية بيض مرد كامثال اللؤلؤ المكنون وكذا جميع السلاك من الامم المختلفة يثبتون هذا العالم
بعد تحقيق ما ذكرنا اجماع المكاشفين والمحققين على وجود هذا العالم واما الدليل العقلي عليه فمذكور
في كتب حكمة الاشراق وحاصله ان الابصار ليس بانطباع صورة المرئي في العين على ما هو رأي المعلم
الاول ولا بخروج الشعاع من العين الى المرئي فليس الابصار الا بمقابلة المستنير للعين السليمة فانها
تحصل للنفس علم حضوري على المرئي فيراه وكذلك صورة المرايا ليست في المرآة ولا في الهواء
لانه يدرك فيه ما هو اعظم من الهواء كالسماء وليس في البصر لامتناع انطباع العظيم في الصغير
وليست هي صورتك او صورة ما رأيته بعينها كما ظن لانه بطل كون الابصار بالشعاع فضلا

عن كونه بالانعكاس واذا تبين ان الصورة ليست في المرآة ولا في جسم من الاجسام ونفس الجليدية ولا المرئيات
كشف المرآة الى الصورة فكما ان صورة المرآة ليست هنالك كذلك الصورة التي يدرك النفس اشباحا انما
ليست في المخيلة بل يكون عند المقابلة ويقع من النفس اشراق حضوري عليها وذلك الشيء المستنير
ان كان له هوية في الخارج فيراه وان كان شبحا محضا يحتاج الى مظهر كالمرآة فاذا وقع الجليدية في
مقابلة المرآة التي ظهر فيها صورة الاشباح المعلقة وقع من النفس اشراق حضوري فرأت تلك
الاشباح بواسطة مرآة الجليدية والمرآة الخارجية عند الشرائط وارتفاع الموانع هذا في عالم الحس
وفي اليقظة واما في النوم او فيما بين النوم واليقظة فسنتكلم عليه ولما امتنع انطباع الصور
في العين يمتنع انطباعها في موضع من الدماغ فاذن الصور الخيالية لا تكون موجودة في الاذهان
لامتناع انطباع الكبير في الصغير ولا في الاعيان والا لرآها كل سليم الحس وليست عدما محضا والا
لما كانت متصورة ولا متميزة ولا محكوما عليها باحكام مختلفة واذ هي موجودة وليست في الاذهان
ولا في الاعيان ولا في عالم العقول لكونها صورا جسمانية لا عقلية فبالضرورة تكون موجودة في صقع آخر
وهو عالم المثال والخيال ولنا في هذا الدليل انظار كثيرة ذكرناها في موضعه ولا طائل بايرادها ههنا ثم العالم
المثالي متوسط بين عالم العقل والحس لكونه بالمرتبة فوق عالم الحس وتحت عالم العقل لانه اكثر تجردا
من الحس واقل تجردا من العقل وفيه جميع الاشكال والصور المقدارية والاجسام وما يتعلق
بها والحركات والسكنات والاوضاع والهيئات وغير ذلك قائمة بذاتها معلقة لا في مكان
ومحل وكذا جميع ما يراه النائم في المنام من الجبال والبحور والارضين والاصوات العظيمة والاشخاص
الانسانية والحيوانية والمعدنية والكوكبية وغيرها فكلها مثل قائمة بذاتها لا في مكان وكذا الروائح و
غيرها من الاعراض التي مثل قائمة بذاتها لا في محل ومادة في ذلك العالم وان كانت عندنا الاعراض
الا بمادة لعدم الملائمة هناك اذ لو كانت هناك مادة وانطبعت فيها الاعراض كانت اجساما
ذوات مادة وصورة واعراض وكانت مجردة في هذا العالم ويشاهدها كل سليم الحس فالصور الاعراض
المشاهدة في عالم المثال في النوم واليقظة اشباح محضة ولذلك ما في النوم مما يحصل مشاهدة
ليس بانطباع هذه الاعراض في تلك الاشباح بل لتشبثها فيها على سبيل التخيل وكل ما في هذا العالم
المثالي بسيط لتقدسها عن انها مجردة عن المواد ولا تزاحم بعضها بعضا ولا يمانع على محل ومكان
وكما ان النائم والمتخيل ومن بين النوم واليقظة اذا انتبه عن النوم او خارج عن مشاهدة ما يخيل او ما رأى ما
بين النوم واليقظة فارق العالم المثالي دون حركة محوجة الى قطع مسافة ولم يجد ذلك العالم في
جهة منه فكذا من خرجت عن هذا العالم شاهد عالم النور دون حركة الا انه ان كان من الكاملين شاهد
عالم النور المحض وان كان من المتوسطين شاهد عالم النور المثالي وان كان من الناقصين شاهد ما

٤٨

يليق بجلاله وسنذكره ما له فهذا ان شرح حال عالم المثال اجمال فيه اجمال لعله مع الاشتمال على اقوال
اصحاب هذا المقال ليس مما يحصل للمتعطشين من ارباب العقل والقال فلا بأس في الاجمال مفصلا مع كفى بتفصيل
فنقول ان كثيرا من الاشراقيين والصوفية اثبتوا عالما متوسطا بين عالمي الحس والعقل سموه عالم المثال
فيه مثال لكل موجود مادي ويشتمل على ما كثير مما ليس له مثال في شيء وهو عالم مقداري غير متناه ولا تتناهى
عجائبه ولا تحصى مدنه منها جابلقا وجابرصا وهما مدينتان عظيمتان عنصريتان لكل الف باب لا تحصى
ما فيهما من الخلائق ومنها هورقليا اعظم منهما وهي مدينة فلكية ذات عجائب وفي مثل عالم المثال
يظهر المجردات بصور مختلفة حسنا وقباحة كثافة ولطافة وكثيرا ما يكون للنفس ان تبدن فيشاهد
به دقيقة ما يعرف وبهذا يظهر المعجزات وخوارق العادات ومما يقيم الحجة على ثبوت هذا العالم امور الاول
المكاشفة الكاملة ان صور المرايا ليست فيها ولا في الهواء ولا في قوة من القوى المحسوسة فاعلمنا
هذا انفوى عالم آخر الثالث ان الصور المرئية في المنام والتي يراها اصحاب الجنون والبرسام
والسرسام كالتي يقضي فيما مضى لا يكون في الهواء ولا في قوة من القوى وانما هي في عالم غيرها انتهى بعيد
المكاشف هذا لديهم ما صعب عليهم كثيرا مما صعب في غيرهم فاسئلوا البراهين الاخرة وكثرة الملائكة
في الافلاك المتلاصقة والعنصريات المتفاصلة اذا انضعفت بالمقالة وبهذا ابرى الجن والشيطان
والغيلان فهذا ما عندي وحاصل ما وصل الي كلمات القوم على ما يقتضيه مذاق الاشراق والحق
عليه من الاشكال بحسب مدارك ارباب النظر وذلك من وجوه الاول انه لا يبعد ان يقال وجوده
صور معلقة مقدارية وان كانت في غاية اللطافة لا في محل غير معقول فانا نعلم ان كل مقدار في محل
ولو سلم هذا الفعل محل له لا الكل الا لا يخفى الثاني انه لو كان تلك الصور غير متناهية لزم وجود ابعاد
غير متناهية الثالث انه نظر الى المرئي في المرآة عندنا مقدر في هذا العالم لا في عالم آخر
ولهذا اشتغل بعض من انتصره واستدل بالقول بوجودها فرد ولها ولعله مع القصور خفي عليه
وجه الحقائق والظهور فان الحدوث الذي اعتدته ان كان في هذا العالم لزم الاشكال الاول
عاد السؤال اللهم الا ان يقال انه يرتفع به استبعاد اخر وايضا لو كان المرئي في المرآة والمنام
هذه الصور لكانت مرتبطة فيما لا يكتنفه الاجسام وهو ما فيه الرابع انه على هذا يلزم ان
لا يكون كيفيات الاجسام مرئية فيها اذ لا كيفية لتلك الصور على ما صوروه اللهم الا ان يقال انها
محاكية الى مثل يظهر هناك الخامس المظهر يظهر في مظهر من هذا العالم المحسوس انهم حكموا بان الا
يظهر في المظاهر فيجب ان يرى صورا التي مظهرها الخيال في الخيال اللهم الا ان يقال انما
يظهر الظاهر في المظهر اذا كان المظهر ظاهرا وهو ما فيه هذا والجواب الصواب تحقيق الكلام في المرام
الذي زل فيه اقدام افهام اجلة الاعلام ليس مما يسعه المقام الان اني رايت بشارة الى وجه

رايته

وابينه لوجه يكشف وجه من الوجوه بوجه يرى هذا وفيه ما فيه ومن تفطن بان الجسم المعقول الكلي في المدرك
طويل عريض عميق وفي المدرك ليس بطويل ولا عريض ولا عميق فكيف حقيقة من الحسن في كل مظهر من كل اثار وله
فيها احكام فليس للاجسام في المواطن العقلية والمثالية احجام ولا يخفى على ذوي الافهام انه كاف لرفع
كثير من الاوهام فهذه اوجه من التوجيه وفيه ما فيه ولا تحم من حال ممكن بوجه غير ممكن بوجه والاوجه ما صورناه
في الحكمة المنصورية اللامعة بلوامع النورية فان قلت فعلى هذا يبطل وجوه من الاستدلال قلت قد اشير
الى وجه الخلل في الاشكال والعظمة في القدر لا يتقدر بالقدر الصغر على ان لا الزام ليس عندنا الكلام
واشتغل باتمام كلام الاعلام فنقول ان سواء العقلاء القدماء بعد ما اثبتوا عالم المثال وسموا
عالم الخيال قرروا اقسام لكل احكام وذلك ان المثال حين يخلو واما سابق على هذه النشأة
ولنا شيء فيها اليه سبيل ولسنا اليه مرشد ودليل واما لاحق لا لحقة ولا ينال له الا بعد قطع العلق
وفيه يتمثل مواعيد الآخرة والحيث ان اما منفصل او متصل وكل تفصيل وغير النصوص عين ما ان
الخيال المنفصل هو عالم المثال والمثال المتصل القوة الخيالية الانسانية وما يتمثل بها ولا شبهة
هو المثال المقيد وما يشاهد في ذلك العالم مثال مطلق ولو صح ان تقوة الخيالية الانسانية ان
يتخيل مثلا جبلان ما وقت وشاهد كان الاول مثالا مطلقا وسواه ما شاهده او به الشهود وكل
باعتبار خيالا منفصلا ثم ان النفس في البرزخ يتخيل بالخيالين ويتمثل بالمثالين واذا عرفت ذلك
فلنشر اشارة رجيعة الى احوال النفس بعد المفارقة فنقول هي لا تخلو من جهة اقسام لان النفس اما ان
تكون كاملة في الحكمتين العلمية والعملية او في العلمية دون العملية او بالعكس او متوسطة فيما بين والثاني
والثالث والرابع من المتوسطين في السعادة وهذه الاربعة من اصحاب اليمين والخامس
الكامل في الشقاوة من اصحاب الشمال المقيمين في الهاوية وما ادريك ما هيه نار حامية اما الاول
فلان النفس اذا تحلت بالاطلاع على حقائق الموجودات بالحكمة النظرية وتخلت عن رذائل الملكات
بالحكمة العملية عشقت منبع النور وكمال شوقها الى العالم النور ان اكثر من العالم الكلي لزوال
المانع بالتخلية عن الرذائل المشوقة الى الظلمانيات ووجود الفضائل المشوقة الى النورانيات
فيحلق النفس بالكلية الى عالم النور لقوتها وشدة انجذابها اليها دون العالم الكلي اذ لا نزوع
بها اليها ولا التباع لانها قد قهرت الظلمات لا الظلمات قهرتها واذا التحقت بذلك العالم
رات ما لا عين رات ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر واما الثاني والثالث والرابع
وهم المتوسطون في السعادة فيتخلصون الى العالم المثل المعلقة التي مظاهرها اصفى واعلى وفي

[illegible]

معراج النبي ص اشارة الى انه حيث شاهد الصور المثالية التي للانبياء ع في السموات وذهب منهم
وهم شرذمة قليلة الى ان الثالث اعني المتوسطين في العلم والعمل والكامل في العلم الناقص في العمل
المثل المعلقة لا في محل والنفوس على اتحادها بما يستحضران من اللذات اللذيذة والصور المليحة في
ما تشتهي الانفس وتلذ الاعين وتلك الصور اتم مما عندنا فان مظاهرها اعني [illegible] ناقصة متبدلة
متغيرة ومظاهر تلك الصور كالفلك ثم اختلف المتقدمون منهم انهم يخلدون في تلك الاجرام ابدا
او زمانا طويلا ثم يتخلصون الى عالم النور فذهب المتقدمون الى ان المتوسط في العلم والكامل في
العلم الناقص في العمل يخلدان في بعض الافلاك اذ لم يكن فيهما استعداد الخلاص الى عالم النور المحض والا
لترقى الى ذلك الافق وان الكامل في العلم دون العمل لا يخلد فيه بل يترقى من الادنى الى الاعلى الى ان يصل
الى المحدد ثم يتخلص الى عالم النور ان كان لها استعداد التخلص اليه وذهب اخرون الى انهم لا يخلدون
في الاجرام السماوية التي دون المحدد فان النفوس التي مظاهرها الفلك الادنى الذي للقمر كما سمعت عن على
ما اخبر به الصادق ع من رؤيته في السماء الاولى ليلة الاسراء يمكث فيه زمانا قصيرا او طويلا حتى يزول
عنها نقص الهيئات ثم يرتقي الى فلك عطارد ويقوم فيه زمانا كذلك ولا يزال يرتقي من فلك ادنى الى
فلك اعلى على الترتيب يمكث في كل فلك بحسب هيئاتها زمانا طويلا او قصيرا حتى يصل الى الهيئة المحمودة
المحضة وتزول عنها المذمومات بالكلية وذهب بعضهم الى انه لا بد من المرور على الافلاك
والخلاص منها الى عالم النور المحض والمثال صاحب اخوان الصفا ويحكى عند بعض المحققين ان النفوس
المترقية الى الفلك الاعلى من عالم المثال ثم منه تصل الى عالم النور المحض بل النفوس المستعدة للوصول
الى عالم العقل ترتقي في عالم [illegible] والمثال على الترتيب ثم تنتقل الى عالم النور ويدوم فيه لان هذه
العوالم منازل ومن لم يستكمل الوصول دون قطع الجميع واما القسم الخامس وهو الناقص في العلم والعمل
اعني اصحاب الشقاوة الذين كانوا اخوان جهنم جثيا واصبحوا في دارهم جاثمين اي مائلين الى
الجهات اذا تخلصوا عن ابدانهم ان كان التناسخ حقا وعن الابدان الانسانية ان كان باطلا يكون
لها ظلال ابتداء من صور خيالية معلقة لا في محل على حسب هيئاتها المناسبة لها او ليس لها ما
للكاملين يتخلصون عن الصياصي الى عالم النور ولا للمتوسطين يصير الافلاك مظاهر لنفوسهم و
ما فيهم من الهيئات الردية يجذبهم الى التعلق فيتعلقون بالصور التي [illegible] اللائقة بها اذ لكل خلق من
الاخلاق المذمومة المكتسبة في النفس ابدان انواع تختص به كما الخلق مثل الكبر والشجاعة المناسب
لابدان الاسود والروغان لابدان الثعلب والمحاكات والسخرية لابدان القردة والسب
والتصوصة للذباب والعجب للطواويس والحرص للخنازير ولكل من جزئي الخلق الذي يتعلق
به بالبدن وعلى قوته مثلا الحرص ابدان كالخنازير والنمل ولا يكون حرص النمل كحرص الخنازير بل

بكل

يكون لكل من بينها حرص يخصه من الحرص بحسبها ولا حرص بعض افراده كحرص الاخر بل لكل فرد حرص خاص
لا يشاركه فيه غيره والشريف ان يجب شدة كل خلق مذموم في النفس وضعفه وما ينضم اليه
من باقي الاخلاق المحمودة والمذمومة القوية والضعيفة واختلاف تراكيبها الكثيرة التي
لا يمكن ضبطها يختلف تعلق النفوس الموصوفة بكل موصوف كالحرص مثلا ببعض الانواع من الحيوانات
المخصوصة دون بعض وكذا ببعض افراد نوع منها دون الباقي فلكل خلق حد معين من الشدة والضعف
او بلغت النفس التي تعلقت ببدن نوع من الحيوانات المناسبة له كالشره فالكلب ثم بحسب
شدة الشره وضعفه وما ينضم اليه يختلف تعلقها بابدان كلاب المتغذية ككلاب السوق
والمتغذية ككلاب الصيد ولاختلاف النفوس في الاخلاق المحمودة والمذمومة وشدتها
وضعفها واختلاف تراكيبها يختلف ظلالهم المثالية المعلقة لا في محل لان من هيئات ردية
تتعلق بعد المفارقة باعظم حيوان يناسب اوفى تلك الهيئات ثم ينزل على الترتيب
من الاكبر الى الاوسط ومنه الى الاصغر الى ان يزول تلك الهيئات الردية ثم يتعلق باعظم من حيوان
يناسب الهيئة التي تلي الهيئة الاولى من القوة متدرجا في النزول الى ان يفنى تلك الهيئات
وح يتصل بعالم العقل مثلا اصحاب الشره يتعلقون اولا بابدان يناسب الحرص متدرجا
في النزول الى ان يفنى الحرص ثم يتعلقون الى ابدان يناسب الشره وهكذا الى ان يزول تلك الهيئة
الغضب وكذا غيرها من الهيئات الردية ان كانت وح يفارق عالم المثل المعلقة الى عالم المثل التي
مظاهرها الافلاك ان كان لها استعداد الترقي وفي قوله عز وجل كلما نضجت جلودهم
بدلناهم جلودا غيرها اشارة الى ذلك وكذا قوله كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا
فيها وكذا قوله ربنا اخرجنا منها فان عدنا فانا ظالمون وكذا قوله في الاشقياء ربنا امتنا
اثنتين واحييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا فهل الى خروج من سبيل حتى لا يموت مرة اخرى او مرات
اخر وفي السعداء لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ووقاهم عذاب الجحيم لاستحالة
انتقال نفوسهم الى المثل الحيوانية لغلبة الاخلاق الفاضلة والصفات المرضية فاذا لم
ينتقل اليها فلا يذوقون فيها الا الموتة الاولى وكذا قوله ونحشرهم يوم القيمة على وجوههم والاخبار
الواردة في ان الناس يبعثون على صور مختلفة بحسب اخلاقهم كثيرة كقوله ص يحشر الناس يوم
القيمة على وجوه مختلفة وقوله ص كما تعيشون تموتون وكما تموتون تبعثون وان [illegible]

اعلم انك ستعارض بافكارك واقوالك وافعالك ستنظر من كل حركة فكرية او قولية او فعلية
صورا روحانية او جسمانية فان كانت الحركة غضبية او شهوية صارت مادة شيطانية
يؤذيك في حياتك ويحجبك عن ملاقات النور بعد وفاتك وان كانت عقلية صارت ملكا تلتذ
بمنادمته في دنياك وتهتدي بنوره في اخرتك امثال هذه الاجوبة اليق بحكمة الاعمال في كلام الاوائل
كثيرة فيه ما عندي وما وصل الي من كلمات القوم على ما يقتضيه ذوق الاشراق
اختلف العقلاء في قدم العالم وحدوثه الزمانيين مع اتفاقهم على الحدوث الذاتي
فقال المليون انه حادث وهو المذهب المنصور واحتج عليه بوجوه احسنها ما ذكره المحقق الطوسي
من برهان التضايف ولي فيه نظر فان برهانه لو تم انما يدل على امتناع اللاتناهي من جانب واحد
واما الحوادث المترتبة الغير المتناهية من الجانبين فلا يتم برهان التضايف فيها وذهب
الحكماء الى انه قديم زماني واشار المقر الى حجتهم فقال واذا كان الاول موجبا وعلة مستلزمة
لشيء ما سواه ومرجحا له والمرجح اعني الواجب دائم لوجوب وجوده فيدوم الترجيح
فيدوم المعلول بدوام مرجحه وذلك لانه لو لم يكن في جميع الممكنات ما هو لازم للواجب لم يكن
الواجب بمجرد دوامه مرجحا لشيء منها فكل من كل منها محتاجا الى امر اخر سوى الواجب وذلك الامر
الاخر ايضا ممكن لما ثبت من توحيد الواجب فيحتاج الى ممكن اخر اذ المفروض ان الواجب بمجرد
ذاته لا يرجحه ويلزم التسلسل كما لا يخفى وايضا لم يمكن ترجيحها جميعا جميعا فظهر انه لا يجوز ان
يتوقف جميع الممكنات الى غيره اي غير ذلك المجموع ولا وقت ولا شرط لسبق الممكنات
عليه كما في قولنا اذا احد ما يوم الى الخميس مثلا او الى مجيء زيد او انه اذ قبل جميع الممكنات
ليس شيء من ذلك الذي ذكرناه وايضا لو لم يكن شيء من الممكنات لازما له لتوقف علمه
على ارادة حادثة او قدرة حادثة فيلزم احتياجه في حدوث القدرة والارادة الى غير ذلك
وذلك مما يمتنع لكونه في غاية الكمال منزها عن النقص والانفعال كما اطبق عليه حكماء الكبار ذوي
الايدي والابصار واليه اشار بقوله وليس الاول بمفتقر لما يريد او يقدر بعد ان
لم يقدر قال الشارح ما يقال من ان القادر يرجح بارادته احد المقدورين على الاخر من دون مرجح
اخر وان المستحيل انما هو الترجح بلا مرجح لا الترجيح بلا مرجح بناء على توهم ان الهارب يختار احد
الطريقين والجائع احد الرغيفين من غير مرجح فاسد فان ما ذكره من المرجح بلا مرجح يستلزم الترجيح
بلا مرجح في تعلق الارادة بشيء شيء وهو انه لم لا يجوز ان يكون الارادة متعلقة في الازل بوجوده
فيما لا يزال من الاوقات المفروضة فيكون الارادة والتعلق ازليان موجبين لوجوده في وقت معين فيما لا يزال
دون الارادة ضرورة ان القدرة مؤثرة على وفق الارادة وكون المرجح في تعلق الارادة بوجوده في

ذلك الو

ذلك الوقت هو كما انه صحيح والقول بكل من الكلامين مشهور عند الجمهور وما قاله الشارح انما هو ترابط
بينهما بقولهم في شيء شيء وذلك لانه ليس شيء ... كلام الاول ان تعلق الارادة بالايجاد مرجح بلا
مرجح والتعلق الارادة مرجح وخلاصة الكلام الثاني انه يجوز ان يكون الارادة متعلقة بايجاده في هذا الوقت
في الازل وذلك غير مقابل الكلام الاول اذ الارادة الازلية المحتاج في تعلقها بهذا الوقت
دون غيره الى مرجح كما لا يخفى ولا شك ان رجحان بعض الاوقات على بعضها بالاصلحية
يحتاج ايضا الى مرجح وهو ممكن لحدوثه ونقل الكلام اليه ثم قال الحق لا وقت قبل جميع
الممكنات لانا نقول لا يلزم من تعلق الارادة في الازل بوجود شيء في وقت معين ان يكون
ذلك الوقت موجودا في الازل وهذا ايضا كلام مشهور ذكره الغزالي في كتبه بعد الكلام
التام ثم قال لا يقال لا ننقل الكلام الى ذلك الوقت وعلة تخصيصه بالازل لانا نقول
ليس للوقت وقت اخر حتى يتجه الاستفسار عن علة تخصيصه بذلك الوقت بل الوقت متخصص
بهويته فالسؤال المذكور مردود ولكنه لم يكن هذا الوقت وذلك الوقت اول فيهما نظر وتفصيل
اختصاص الحدوث بوقت الحدوث انما هو لاجل ان لا وقت قبل وقت كما الوقت فلا لزم
الترجيح بلا مرجح فان الاوقات التي تطلب فيها الترجيح بعد وقته اذ الزمان هناك معدوم
ولا وجود له الا مع اول وجود العالم واورد نظرا الى ما قيل من ان هذا الكلام على تقدير تمامه
انما يدل على ان لا يطلب وجه الترجيح فيما بين الاوقات بان يقال لم اختص الحوادث بهذا الوقت
دون ما عداه لا في نفس وجود تلك الحوادث وعدمها بان يقال لم ترجح في ذلك الوقت وجودها
على عدمها حتى حدثت والفرق ان الاوقات التي قبل وقت الحدوث اذ لا زمان هناك لا في
الاوقات التي بعده فاختصاص الحدوث بهذا الوقت دون ما عداه من الاوقات
التي بعده ترجيح بلا مرجح لانه مدفوع بان المرجح هو الارادة القديمة المتعلقة بحدوثه مع الوقت فلا يرد
السؤال بانه لم يحدث في وقت بعده بل الوقوع لازم لكشف يمكن ان يكون بعد الوقت
ولا وقت قبله فظهر وجه الترجيح والتخصيص بل لانه اما ان يكون نفس وجود الواجب في وجود
المعلول الاول مقدار موهوم او موجود او لم يكن فان كان لزم تخلف المعلول عن العلة التامة
وان لم يكن كان زمانا ازليا وهو المط فاعرفه فانه مع وضوحه دقيق هذا وقد تبين ان ازلية
بعض الممكنات بانه قد ثبت في العلم الطبيعي ان الزمان لا يسبقه عدم وانه مقدار الحركة
فلا بد من حركة قديمة حافظة له ولا بد لتلك الحركة من جسم حامل لها فهو ايضا قديم فلزم ازليته

فعله في الجملة وهو المطلوب وقد اشار الشارح الى كنه في شرحه واورد عليه ان عدم جريان برهان
التطبيق الا في الامور المجتمعة غير تام اذ لا اختصاص للتطبيق الوهمي والعقلي لاجتماع الاحاد في الوجود
الخارجي ولا شك ان التطبيق انما هو في الوهم دون الخارج واقول ليس الامر كما حسبه والتطبيق
ليس بوهمي كما توهمه بل الدليل مبني على التطبيق والتقابل بحسب المراتب وبيانه ان بالتقابل الاول
من الجملة الزائدة الاول من الجملة الناقصة يقع الخامس من الزائدة مقابلا للثاني من الناقصة والمراد من
هذا التقابل هو انه كان الاول هو الاول من الجملة الزائدة فكذا يكون الثاني هو الاول من الناقصة بل المراد
بالتطبيق الاخذ من الطرفين السلسلة الغير المتناهية اذا كانت موجودة معا كانت الامور الغير المتناهية
لها مرتبة موجودة بالفعل حصل التطبيق بحسب المراتب في نفس الامر بخلاف الامور الغير الموجودة مثل
الاعداد اذ لا يحصل التطبيق والتقابل بحسب المراتب فيها في نفس الامر وكذا الحوادث في الاعدام
المحكوم عليه بالزيادة والنقصان يجب ان يكون موجودا ومجموع الحوادث لا وجود له البتة لا في
الخارج قطعا واما في الذهن فلانه لا يقوى على استحضار ما لا نهاية لها فثبت ان المجموع الحوادث
معدوم محض والمعدوم المحض لا يتصور حكم عليه وليس فيه ترتيب في نفس الامر ومن المعلوم انه لا يتصور
وقوع احاد احد الجملتين بازاء احاد الاخرى الا اذا كانت الاحاد موجودة معا اما في الخارج
او في الذهن وقيل على سبيل المعارضة لا يجوز عدم شيء من الممكنات والا لم يكن كذلك بناء على
ان المحوج الى السبب هو الحدوث وذلك فاسد فان الامكان هو المحوج الى السبب لا الحدوث
فكل ممكن لو كان ازليا فهو محتاج الى المرجح والمؤثر حيث اراد الشيخ الرئيس فساد كلام من
القبس مع عدم الاعتداد بالعدم الذاتي قال ولما علمت ان الشعاع من الشمس والشمس من الشعاع وان
دام بدوامه فلا تعجب من كون شيء قائما بالعقل اي العالم اعني العقول والنفوس الفلكية وابدا
وحياتها انبساطا للنور الاول الغير المتناهي قبل مرتبة الاجسام والذوات الظلمانية
لا جرم الشمس اذ لا نسبة للمتناهي الى الغير المتناهي الا انسبة المتناهي الى المتناهي فجميع الممكنات
القديمة من اسمه بالنسبة الى الموجودات بل اقل منها فبقاؤها في نوره لا يقدح في كماله ودوامه
ولذا البصر الشمس الحقيقي والجرمي دوام فيضها وشعاعها وبقاء ذرات في نورها و
ضيائها ولعل من الحكماء ذهبوا الى ان الممكنات حدوث ذاتي وان كان لبعضها قدم زماني
والمحوج الى السبب انما هو الامكان اللازم للماهية فلا معنى معلول في حال وجوده عن العلة وبعض
الحكماء استندوا على ثبوت الحدوث الذاتي ولو صح الدعوى على ما يفهم من كلامهم ان علته اوضا

انتزاعية بحكم العقل بتقدم بعضها على البعض ذاتا وان كانت معا زمانا وذلك الحكم لان العقل لم
يمكنه لم يجب بالغير فامكانها اعتبرت في نسبتها الى الوجود والعدم متقدم على الوجوب الغيري
وذلك معنى قولهم للممكنات حدوث ذاتي قال الشيخ في الشفاء في بيان ذلك فمعلول ان يكون
ليس وله عن علته ان يكون ايس والذي يكون للشيء في نفسه اقدم بالذات من الذي له من غيره فيكون كل
معلول ايس بعد ليس بعدية بالذات واعترض عليه بان المعلول في نفسه ليس له ان يكون معدوما كما ليس
له ان يكون موجودا او مع الارادة عدم فهم المراد فان الشيخ بين ان المعلول في نفسه من غير اعتبار
علته ليس بموجود ولا بمعدوم بل في ذاته الامكان والوجوب له من علته فيكون وجوبه متاخرا عن امكانه
فالمراد بليس في عبارته ليس الطرفين وبالايس المقابل له ثبوت احدهما وحمل في الثبات هذا الحكم
ان وجود المعلول لما كان متاخرا عن وجود العلة فلا يكون له في مرتبة وجود العلة الا العدم والا لم يكن وجوده
متاخرا فيكون العدم متقدما بالذات واقول يمكن اجراء ما ذكره في العدم بان يقال لما كان عدم المعلول
متاخرا عن عدم العلة فلا يكون له في مرتبة عدم العلة الا الوجود والا لم يكن عدمه متاخرا وايضا
لا يلزم مما ذكره تقدم العدم الذي هو المدعى على ما فهمه اذ غاية ما لزم منه ان يكون للمعلول في مرتبة
العلة العدم ولا يلزم من ذلك تقدم العدم على وجود المعلول ذاتا مع المتقدم لا يلزم ان يكون متقدما
وان تقدم سبب الطرفين على الذات مع ثبوت احدهما كما ذكر الشيخ على ما لا يخفى فان ثبوت عدم
في مرتبة لا يستلزم تقدم ذاته في طرفي الوجود والعدم ثم من العجائب ان الشيخ الجليل بجلالته كلما وجد
كلاما ضعيفا حمله ونسبه الى الشيخ فنسب هذا القول اليه ورد عليه ان عدم الممكن لو كان متقدما
بالذات على وجوده الممكن لكان تقدمها بالطبع او التقدم الذاتي منحصر عنده في ما بالعلية وما بالطبع
ولا مجال للعلية هنا فيلزم ان لا يتحقق العلاقة الا في البسيط واقول اللزوم ثم فان العلاقة التي فسرها
الى البسيط والمركب انما هو العلة الذاتية لا العرضية
سبع ان ذكر في مقدمة منقح
بيانها فيما سبق وما بقي اي شبهة على مطلبين الاول انه لا يجوز عدم تناهي الامور المترتبة المجتمعة معا
وتقرير البرهان عليه انه لو تسلسلت تلك الامور الى غير النهاية حصلت هناك جملتان احدهما من مبدا معين
والاخرى من مبدا بعده او قبله بقدر متناه فنطبق بين الجملتين بان نطبق الجزء الاول من الجملة الاولى
على الجزء الاول من الجملة الثانية وهكذا فان وقع بازاء كل جزء جزء لزم تساوي الكل والجزء وان
لم يقع لزم انقطاع الزائدة والناقصة او تناهي الناقصة وبانتهائها تنتهي الزائدة واعترض عليه بوجوه الاول
ان التطبيق فيهما يوقف على حدوث احدهما او دفعة وامكان ذلك ممنوع الثاني انما لزم من
مجموع الاتناهي وفضل المتناهي والتطبيق على الوجه المخصوص فيكون المجموع كذلك وذلك لا يلزم من ذلك كالحكم
على شيء من الاجزاء سيما الجزء المعين الثالث انه منقوض بالحوادث على مذهب الفلاسفة الرابع انه
منقوض بالنفوس الناطقة على رايهم الخامس ان استمرار وجود الله من الازل الى هذا الان ازلا حتى

لما قد

ادرهما

واستمراره من الازل الى زمان الطوفان ويجري البرهان المذكور فيه السادس تضعيف الالوف
والالوف المتناهية لها اقل من تضعيف الالفين كذلك وما كان اقل من غيره فهو متناه السابع المنقضي من
الازل الى زمان الطوفان اقل من المنقضي منه الى الآن فيجري فيه المذكور من البرهان الثامن صحة حدوث
حوادث لا اول لها اذ لو كان لها اول لكان لها قبل ذلك هو الاستحالة الذاتي فلزم الانقلاب
فثبت انه لا اول لصحة حدوث الحوادث فنقول تلك الصحة من الازل الى وقت معين اقل من صحتها
من الازل الى وقت بعده فيجري فيه المطلق التاسع مرتبة من جملة متناهية من الاشياء فنقول جملة معلومات
الله تعالى بدونه وبجملة اقل من جملة معلوماته مع هذه الجملة والزائدة متناهية وكذا الناقص فالكل متناه
وهذا خلاف ما اجمع عليه اي جميع الفرق العاشر معلوماته تعالى ازيد من مقدوراته مع لا تناهيهما
الحادي عشر صحة حدوث الحوادث من الطوفان الى الابد الذي لا آخر له ازيد من صحة حدوثها من زماننا
هذا الى الابد مع جريان المطلق فيه الثاني عشر الواحد نصف الاثنين وثلث الثلثة وربع الاربعة و
هلم جرا الى لا نهاية لها من الامور النسبية ولا شك ان مجموع هذه النسب مع اسقاط عشرة مراتب
منها اقل من هذا المجموع بدونه فوجب تناهي المجموع الثالث عشر هذا البرهان جار في تناهي مراتب الاعداد
الرابع عشر انا نختار انه يقع بازاء كل جزء من الاجزاء الزائدة جزء من الناقصة ولا نمنع لزوم التساوي
فان ذلك انما يكون في المتساوي في العدد ويكون لعدم التناهي والاعتراضات كلها ضعيفة ساقطة
مبنية على عدم اتقان البرهان فنقول لا حاجة في المطلق الى الحدوث والرفع بل يكفينا المطلق
بحسب المراتب وبيانه على ما قرره الامام ان نجعل الاول من الزائدة بازاء الاول من الناقصة لتطبيق
التاسع الى فالمراد من هذا التقابل انه لما كان الاول اولى من جهة الاولية كذلك اول الا فالاول من الجملة الاخرى
وهكذا وبين ان ذلك لا يحتاج الى حدس او وهم وح نقول اما ان يحصل في مقابلة كل واحد من الناقصة
واحد من الزائدة ولا يقف اولا فان كان الاول لزم تساوي الزائدة والناقصة وان كان الثاني
لزم تناهي الزائدة لان الناقصة والزائدة زائدة بقدر متناه فيلزم تناهيهما ايضا وقد عرفت
انه لا يجري هذا البرهان في الامور الغير الموجودة معا فاندفع السؤال الثالث والخامس والسادس
والسابع والثامن والحادي عشر والثاني عشر وقد يجاب عن الخامس بانه لا وجود للصحة المستقبلة في
الحال والموجود في الحال انما هو صحة الحال فيه وهذا ونحوه يجاب عن السابع والعاشر انه لا تعدد
في العلم والقدرة الازليين وكذا في المعلوم والمقدور في الازل وان التعدد في المتعلقات
وفيما لا يزال وعن الرابع عشر بدعوى الفرق ان كل جملتين اما متساويتان او متفاوتتان بالزيادة
والنقصان والناقصة منهما الانقطاع ضرورة وعن الكل ان المجموع اذا كان محالا لابد ان يكون شيء
من اجزائه او اجتماعها محالا ونحن نعلم بالضرورة انه سوى عدم التناهي ليس بمحال وعن الرابع
بمنع جريان البرهان الا في الامور المرتبة وبيانه انه لو لم يكن من الاحاد ترتب لم يلزم من كون الاول

بازاء

بازاء الاول كون الثاني بازاء الثاني وهكذا اللهم الا اذا لاحظ العقل كل واحد من الاول والآخر بازاء
واحد من الاخرى لكن العقل لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلا لا دفعة ولا في زمان متناه
حتى يتصور التطبيق وينظر التخلف بل ينقطع التطبيق بانقطاع التوهم والعقل واستوضح ما تصورناه
لك ان توهم التطبيق بين جملتين ممتدتين على الاستواء وبين اعداد الحصى فانك اذا اضعفت الاول من
الجملتين كان كافيا في تطبيق تمامه بخلاف اعداد الحصى واورد عليه العلامة القوشجي في شرح
التجريد بانه لا يلزم في التطبيق ملاحظة الاحاد مفصلا بل الملاحظة الاجمالية كافية وتوضيح ما ذكره انه لا يخفى
ان توقف التطبيق على ملاحظة الاحاد مفصلا او يكفي ملاحظتها مجملا فعلى الاول لا يتمشى التطبيق في الامور
المرتبة ايضا فيرد على البراهين الجارية في غير المرتبة ايضا فانه ان كان بازاء كل واحد واحد لزم التساوي
وان لم يكن لزم الانقطاع وقال السيد في شرح المواقف يمكن في غير المرتبة ان نختار الثاني ونمنع لزوم
التناهي لان الزيادة ربما تكون في الاوساط واما في المرتبة اذا انطبق الطرف على الطرف فلا زيادة في
جانب التناهي لانطباقه ولا في الاوساط لاتساق الاحاد فلو لم يكن في الجانب الآخر لزم التساوي
واول القول بوقوع الزيادة في الاوساط مختص بتطبيق الاحاد على الاحاد ولا نمنع لزوم التخلف كما نظر عند
التامل الصادق والاولى ان يقال اذا كان في احاد الجملة ترتيب في نفس الامر كان كل واحد من
احادها مخصوصا برتبة من المراتب العددية مثلا واحد اول وواحد آخر ثاني وآخر ثالث الى غير ذلك
ويطلق الجملتين اذا كانا مترتبتين ان يكون في الجملة الناقصة نظير كل مرتبة من كل مرتبة من المراتب التي
تكون في الجملة الزائدة فان وجدت في الزائدة مرتبة من العدد ولم يوجد نظيرها في الناقصة لزم
انقطاع الناقصة قطعا والتطبيق في الجملة الغير المرتبة ليس بهذا الوجه اذ لم تتعين فيها اول وثاني وثالث
بل انه يعتبر كل واحد واحد وذلك لا يوجب الانقطاع لجواز ان يكون واحد مما زاد مع كونهما غير
متناهيين وكذا نقول الامور التي لها ترتيب فاحاد الجملتين متقابلة فلابد لها من الانتهاء الى
واحد حاصل في الجملة الزائدة لا يوجد في الجملة الناقصة بل وبه في المرتبة وذلك يوجب الانتهاء
واما الكثرة التي لا يحصل فيها ترتيب فهذا المعنى غير حاصل فيها لانا نقول ان عنيتم بالمتناهي
في الحكم هذه الجملة النقص وكل ما كان انقص من غيره فهو متناه وانه قد حصل في غيرها ما لم يحصل فيها فكون
معنى كونها متناهية انها انقص فيصير الاكبر عين الاوسط وان عنيتم به وجوب انتهاء
الناقص الى مرتبة لا يبقى وراءها عدد ما فهذا انما يعقل فيما له ترتيب واما لا ترتيب فيه فلا نم
انه يحصل فيه ذلك وان اردتم معنى آخر فلابد من بيانه حتى ينظر في صحته وفساده هذا ما يخطر بالبال
الآن وفيه تامل فان قلت الامور الغير المتناهية مطلقا تستلزم الامور الغير المتناهية المرتبة

بيان ذلك ان آحاد تلك الامور ان كان مرتبة فذلك وان لم يكن آحادها مرتبة فلا شك ان
المجموع متوقف على المجموع اذا اسقط واحد وذلك المجموع عليه اذا اسقط واحد آخر وهلم جرا فكل
واحد من تلك المجموعات متوقف على المجموع السابق وهكذا الى غير النهاية فالامور الغير المتناهية
مطلقا يستلزم الامور الغير المتناهية المترتبة ويجري التطبيق في المجموعات اذ هي امور مرتبة موجودة
في الخارج ويلزم من تناهي المجموعات تناهي الآحاد قلت لا يلزم من توقفها على آحادها ان تتوقف
على بعض تلك الآحاد اذا اعتبرت مجموعا من كونها متوقفة على كل واحد منفصلا ولا متوقف على مجموع
من المجموعات اصلا الا يرى ان الجسم متوقف على كل من الهيولى والصورة ولا توقف له على مجموعهما
فلا يلزم تقدم شيء على نفسه فلا نم ان الغير المتناهية متوقفة على بعد واحد من الا توقف له الا على الآحاد
والمجموع بدون واحد ليس الا امرا اعتباريا وان كان موجودا فلا توقف له عليه اصلا وقد
يقال ان اراد ان الامور الغير المتناهية مطلقا تستلزم الامور الغير المتناهية المرتبة في آحاد السلسلة
بان يتعين بعضها بالتقدم على بعض اخرى السلسلة فمم اذ المجموع ما واحد متعين كل يتصور اعتباره
على انحاء كثيرة فلم يمكن له في السلسلة محل متعين وان اراد انه يستلزم الامور الغير المتناهية المرتبة المنتشرة من
آحاد السلسلة فمسلم لكن لا يلزم من عدم الطباق على الزائدة في تناهيها اذ لا يتعين الى كون الفضل من
جانب السلسلة الا ترى ان السلسلة الغير المتناهية التي آحادها مع عدم تناهيها وهذا لا يخفى على ان النفوس
الناطقة فيها ترتب باعتبار حدوثها فيتم البرهان فيها والتعلق الى من موقوف على هذه الموقف
على الاب بحسب الطبع واجيب بان مكان ترتب حدوثها لازم لجواز ان يحدث
جملة منها في زمان وجملة اخرى في زمان آخر وايضا غرض على هذا الكون في التعدد فحده بالنوع ذات
افرادها ازلا وابدا ان يوجد لاتحة سلسلة غير متناهية مترتبة في الحدوث وانما يلزم ذلك لو انحصر طريق
حدوث النفوس في الولادة وليس كذلك فانهم يجوزون ان يكون في الادوار بعد الطوفانات بدون
ولادة كما في آدم وزوجته وان اراد انه يلزم ترتبها اذا نسبه حدوثها فنقول لكن لا يجري فيها البرهان
لعدم اجتماعها كما مر اقول يمكن ان يجاب عن اصل السؤال بوجه آخر وهو ان يقال البرهان على ما حرره
انما يجري في الامور التي بينها ترتب في زمان الوجود كما لا يخفى على من تامله ولا يلزم من توقف حدوث
بعضها على بعض الترتب في زمان الوجود لجواز ان يكون علة الحدوث غير علة البقاء والظ انه لو
لو اتحد وقت الاجتماع والترتيب كان البرهان ظاهر الجريان ثم فيما نحن فيه يمنع اتحاد وقتي الترتب
والاجتماع المطلب الثاني في ان الابعاد متناهية واستدل عليه بوجوه مشهورة منها ما مر
ومنها البرهان السلمي وتقريره يتوقف على مقدمات الاولى انه لو كانت الابعاد غير متناهية
لصح ان يخرج من نقطة واحدة امتدادان غير متناهيين لا يزال البعد بينهما يتزايد كساقي مثلث يتزايدان
لا الى غير النهاية الثانية انه يجوز ان يوجد بينهما ابعاد متزائدة بقدر واحد مثلا يكون البعد الاول

ذراعا

ذراعا واشياء زائدة عليه بضعف ذراع وهلم جرا قال الامام يمنع ان يكون الزيادات بقدر واحد
لكون البعد المشتمل عليها غير متناهية فانه لو لم يمكن كذلك لم يلزم ذلك وفيه نظر لان
كل زيادة يوجد فانما مع المزيد عليه قد يوجد في بعد واحد فكل بعد اخذناه وجدت جميع الزيادات
التي موجودة فيه ولما كان كل واحد من تلك الزيادات موجودة في بعد كانت الزيادات
الغير المتناهية موجودة في بعد فيكون غير المتناهي محصورا بين حاصرين واعترض عليه بانا لا نسلم انه
لو كان كل واحدة موجودة في بعد كان المجموع كذلك فان حكم الآحاد غير حكم المجموع واجيب بانا لا نم
ان كون الكل حاصلا في بعد معللا بكون كل واحد في بعد بل جعلناه معللا بكون كل واحد وكل
مجموع كذلك واقول ان اراد بكل مجموع كل مجموع اعم من ان يكون متناهيا او غير متناه فلا نم
انه موجود في بعد ولم لا يجوز ذلك عاد كلامنا وان اراد كل مجموع متناه فمسلم لكن لا يلزم منه المطلوب لجواز ان يكون
حكم المتناهي غير حكم غير المتناهي وقد يقال لا يبقى في الوهم انه يكون بعد يشتمل على الزيادات الغير المتناهية
لانه ان لم يمكن في الابعاد بعد غير متناهية فيكون بعد فرض يكون نسبته الى آخر نسبة المتناهي الى المتناهي
لكن نسبة كل بعد الى آخر نسبة عدد الزيادات الى عدد الزيادات فيكون نسبة عدد الزيادات
الى عدد الزيادات نسبة المتناهي الى المتناهي فيكون نسبة الزيادات متناهية اقول نسبة
عدد زيادات كل بعد الى عدد زيادات بعد آخر نسبة المتناهي الى المتناهي ونسبة المتناهي
الى غير المتناهي وانما هو نسبة عدد زيادات جميع الابعاد الى عدد زيادة فلا نم انه كذلك ولو تم ذلك
كان كل بعد غير متناهية وان اردت نسبة عدد زيادات ذلك البعد فلا نم انه نسبة غير المتناهي الى المتناهي
وقال السيد المحقق في حاشيته على حكمة العين نسبة مقدار الزيادات الواقعة في بعد الى مقدار الزيادة الاولى
كنسبة عدد الابعاد الى البعد الاول المشتمل على الزيادة الاولى وعلى البعد الاصل مثلا في البعد الثاني
ذراعان وهو ضعف نسبته الى البعد الاصل وعدد الابعاد المشتمل على الزيادة اثنان ونسبتها
الى البعد الاول الذي هو واحد بالضعفية وكذلك نسبة الذراع الذي الى الذراع الواقع في الوجود فيه
بالضعفية في المقدار وهكذا فاذا صارت عدة الابعاد المشتملة على الزيادات غير متناهية
يكون نسبة الى البعد الاول فثبت بعد مشتمل على زيادات نسبتها في العدد الى الزيادات
الاولى نسبة غير متناه الى الواحد وهو المرام والظ ان نسبة الزيادات الواقعة في بعد واحد
بحسب المقدار والعدد الى الزيادة الاولى كنسبة الابعاد الى الاول الواقع عن البعد الاصل
والبعد الاول في المقدار والعدد وبه يتم الكلام ويظهر فائدة اعتبار التساوي في الزيادات

اذ لولاه لم يكن النسبة محفوظة فلا يمكن اثبات مقدار غير متناه من الخطين ثم قال والذي يختلج
في ذهني انه لا حاجة الى التطويل بل يكفي ان تقابل عدد الزيادات المجتمعة بعدد واحد مساو
لعدد الزيادات والابعاد المشتملة عليها فاذا كانا غير متناهيين كان عدد الزيادات المجتمعة
في بعد واحد كذلك فلا حاجة الى التساوي انتهى واقول لا يتم شيء من هذه الوجوه فانه
لو وجد بعد يشتمل على الزيادات الغير المتناهية يكون آخر الابعاد ثم لا يجتمع جميع الزيادات الغير
المتناهية بل تجتمع تلك الوجوه اما اذا لم يكن كذلك ففي تمامها نظر بل النظر شامل في الوجه الاول ان حصل
ان اراد بقوله تكون النسبة الى البعد الاول نسبة غير متناه الى الواحد ان نسبة عدد الزيادات
المتوفرة كذلك فهو مسلم لكن لا يلزم من ذلك ان يكون النسبة مقدار الزيادات الواقعة في بعد الى
مقدار الزيادة الاولى كذلك حتى يلزم بعد غير متناه من الخطين وان اراد به ان النسبة عدد
الزيادات المجتمعة في بعد واحد كذلك فذلك ممنوع والحاصل ان نسبة الزيادات الحاصلة في
كل بعد الى الزيادة الاولى نسبة متناه الى متناه ولا تناهي عدد الابعاد يستلزم ان يكون تلك
النسبة بتلك الوجه نعم يستلزم ان يكون تلك النسبة بتلك الوجه يستلزم ان يكون نسبة الزيادات
الموجودة في الابعاد بوجه آخر وذلك لا يستلزم المطلوب ثم اقول قد سنح لي وجه وجيه بوجه لوجه وجه
البرهان بوجه خال عما اشرت اليه فيرتاح المحقق ويمكن اتمامه بوجه آخر لطيف وجه فرض
الزاوية حادة واتمامه على ما صورنا وذلك لو فرض خطوط غير متناهية خارجة عن متقاطع الاول
مع الضلع موازية للضلع الآخر ليحصل السطوح غير متناهية العدد فهذا وجه غير خال عنه
خال عن انه غير ممكن بوجه ثم اقول لو اعتبر الزوايا بدل الابعاد لكان اظهر وفيه ما فيه رد او ارادا
وسوالا وجوابا ثم الاظهر ان فرض الزيادات متساوية لدفع نقض ظ يبطل زيادتي تامل الكل اشتهر
من الوجوه المذكورة في الكتب فانه يكون منها حد شيء واذ عرفت الحال في الوجه الاول علمت
سائر الوجوه ومنها برهان المسامتة وتقريره انه لو كانت الابعاد غير متناهية لامكن
فرض خط غير متناه مع كرة متحركة على مركز الخط متناه موازي للخط الاول ولو دارت الكرة
الخط بحركة الكرة من الموازاة الى المسامتة وذلك يقتضي ان يكون في الخط الغير المتناهي نقطة هي اول
نقطة المسامتة لكن في ذلك محال اذ كل نقطة يفرض اولاه للمسامتة حاصلة بنقطة فوقها وفيه نظر
اذ وجوب وجود نقطة يكون المسامتة معها اول المسامتة ثم هذا هو التقرير المشهور بين الجمهور
ولي في تقرير ذلك البرهان على هذا المطلب وجه وجيه لا يرد عليه الايراد المشهور المذكور فاقول
لا يجوز عدم تناهي الابعاد لانا لو فرضنا خطا غير متناه وفرضنا دائرة واخرجنا احد اقطارها

لكن ذلك

للاعز

لا عن المتناهية متقاطعة للخط المذكور في قوائم يلزم اما ملاقي المتوازيين او انقطاع مسافة غير متناهية في
زمان متناه وكلاهما محال فلنكتب لتوضيحه الخط الغير المتناهي المفروض ولا خط آ ب والدائرة
ح ز ه ومركزها ح و ح ز ه ز القطر المتقاطعين على قوائم ولحح ه ز الغير المتناهي محركة الدائرة
ربع دورة صار موازيا للآخر كما لا يخفى فقد تحرك الخط الغير المتناهي اعني ه ز من المقاطعة
الى الموازاة فلا يخلو اما في تلك الحركة يحصل على ا ب او لا يحصل فان لم ينفصل لزم توازي
المتقاطعين وان انفصل لزم تناهيهما لانه لا يقطع المسافة الغير المتناهية في الزمان المتناهي
ولا يتصور التطبيق منهما ليقال ان انفصالهما وقع وتعرف منه لا نهاية بعد ذلك في شرح
التلويحات لابن كمونة فانه قال بعد تقرير برهان المسامتة وفرض خطين غير متناهيين متقاطعين
يكون احدهما متحركا وتمكن اختصار هذا البرهان بان يقال لو جاز لا نهاية الابعاد مع تمام
الحركة لتخلص احد الخطين عن الآخر والتالي باطل وبيان ذلك على ما يفهم حسب ما في كلامه ان الاتصال
امر حادث يكون لا محالة عند نقطة معينة فتلك النقطة ان كانت في وسط الخط لم يكن الاتصال
انفصالا وان كانت واقعة في طرفه لزم تناهيه وظاهر ان ذلك غير ما ذكرناه ونحمل كلامنا
على شرح كلامه بعيد كما يظهر عند التامل الصادق ثم اقول ويمكن تحرير ما قررنا بوجه آخر وهو ان المتوازيين
غير المتناهيين اذا تحرك احدهما الى ان يقاطع الآخر لزم ان يتناهى بمثل ما اشير اليه وعلى هذا
يمكن اتمام برهان المسامتة بوجه ثم اقول هذا البرهان على كلا التقديرين سطر فيه اولا حادث
يمتنع امكان حركة خط غير متناه بالوجه المذكور واذا عرفت ذلك فقس عليه البرهان في موازاة
خط ح ه ة آ ب ثم مقاطعته فاذا تقدم ذلك فلنرجع الى ما كنا بصدده فنقول اعلم ان كل
حادث يستند الى سبب حادث تام ويعود الكلام اليه الى ان السبب الحادث فيمتنع ان
الى غير النهاية اسباب حادثة بحيث لا يكون لها مبدأ فان المبدأ الحادث المذكور عائد اليه
الكلام والتسلسل الغير المتناهية المجتمعة وجود آحادها ممتنع فلا بد من تسلسل غير متناهية
لا يجتمع آحادها ولا ينقطع والا لعاد الكلام الى الحادث بعد الانقطاع فيمتنع ان يكون
في الوجود حادث متجدد لا ينقطع ويسمى لا محالة الى ما يجب فيه التجدد والتعاقب لذاته والا لم
الواجب التجدد ولنسميه انما هو الحركة والحركة العرضية يكون منقطعة فيجب وجود حركة لا تنقطع
والذي يصح ان لا ينقطع من الحركات الدورية المستمرة التي يصح ان يكون سببا للحوادث
ولا يتصور هو ما للافلاك فان الحركات المستقيمة اذ وجود البرزخ الغير المتناهي غير ممكن
فلا بد ان يكون الحركة الغير المنقطعة دورية وذلك لا يكون الا للافلاك واستدل على ذلك في
الاشراق وقال البرزخ لا يتحرك بطبعه الا لفقد ملائم فاذا وصل اليه وقف حتى اذا كان

برزخ مع جميع ما يلائمه ويترجح وجوده له لا يتحرك القسريات من الحركات اما من الطبع او
من الارادة وسيعلم ان ما تحت فلك القمر ما يمكن ان يكون له حركة ارادية لا يحتمل الحركة الا انه ولا
بقاء لبرزخه دائما لوجوب تحليل هذه التراكيب العنصرية فجميع ما تحت الافلاك ينقطع عنه
الافلاك فالحركات الحركة المستقيمة اما طبيعية او قسرية او ارادية فان كانت طبيعية فيجب
انقطاعها عند الوصول وان كانت قسرية فلا يمكن الا في العنصريات اذ لا قاسر في الافلاك
كما تقرر عندهم وذلك القسر اما من طبع القاسر او ارادته فان كان الاول فيجب انقطاعها
عند وصول القاسر الى حيزه الطبيعي وان كان الثاني فيجب انقطاعها لان ما تحت فلك القمر لا يمكن
ان يكون له حركة ارادية اعني انواع الحيوان لا يحتمل الدوام لتوقف افعالها على الابدان
ولا دوام لتلك الابدان لوجوب تحليل التركيب العنصرية كذا في الاشراق وشرحه ثم قال
واقول هذا انما يتم لو كان القاسر جسما متحركا بالحركة المقسورة مع حركته وهو غير لازم اصلا
فان ضرورة امتناع الخلاء يقسر اجساما في حركاتها كما في القارورة اذا امتصت وكبت على
الماء وايضا الانسان يرمي الحجر الى فوق وينتهي حركته بيده ويجعله متحركا واقول انه قاصر
في الايراد والرد اما القصر في الايراد فلانه ما نقل تمام الكلام وقرره تقريرا مخل النظام
فانه قسم اولا الحركة الى الطبيعية والعنصرية والارادية ثم الحركة العنصرية بقسميه الطبيعية وما
يعرض للارادية بالقسم الثالث واورد في بيان العصر الثالث غير متعرض لابطاله قال القم
على ما اشرنا اليه اولا ونسبة الى وجوب انقطاع الحركات المستقيمة وامتناع استمرارها بالتعاقد و
لا بالبرهان الدال على وجوب سكون بين حركتين مستقيمتين بل لما نقلنا عنه انفا وحاصل ان
الحركة المستقيمة اما طبيعية او قسرية او ارادية والانقطاع في كل منها لازم اما وجوب الانقطاع
في الحركة الطبيعية فلان المتحرك بالطبع اذا وصل الى ما يطلبه يسكن ولولا البرزخ الا هو لا متحرك ثابتة
اليه وقطب المحققين في شرحه للاشراق حمل قوله القسريات من الحركات اما من الطبع او من الارادة
اشارة الى بيان وجوب انقطاع الحركة المستقيمة العنصرية على القسم الثاني وقال في شرح
الى كل نوع شرح هذا القول ان كل ما يتصور من العنصريات اذ لا قاسر في الفلكيات كل واحد
من قسمي القسر هي ما من الطبع او الارادة بيانه اما الاول فيتناهى الحركات لما لا يتجاوز
المركز والمحيط وسعة ما ارق المنفوخ المسكن تحت الماء الموضوع عليه حجر صغير تحركه الهواء بموجه قسرا
الى الفوق وهو فوق الماء الموضوع عليه حجر عظيم تحركه الهواء بسعيه قسرا الى التحت واما الثاني فلما
سيجيء في القسم الثالث وحمل قوله وسيعلم ان ما تحت فلك القمر الخ الثالث رده الى بيان امتناع
القسم الثالث اي كون الحركة الارادية المستقيمة سرمدية اي الحركة الواحدة فالسرمدية
المحافظة للزمان لو كانت مستقيمة الارادية لكانت مخصوصة بما دون فلك القمر من العنصريات

الثالث

فيجب

فيجب ان يكون فيها جسم سرمدي يتحرك بها والا لم يكن الحركة واحدة ضرورة اختلاف الحركة
باختلاف المتحرك لكن الحركة المحافظة للزمان واحدة لما تقرر في موضعه ووجود جسم متحرك بالارادة
في العالم العنصري السرمدي ممتنع لانحصاره في المركبات ووجوب تحلل تراكيبها ولا يذهب
عليك ان هذا الدليل كما يدل على امتناع القسم الثالث اعني كون الحركة المستقيمة الارادية
سرمدية يدل على امتناع القسم الثاني من الاقسام اعني كون الحركة القسرية حاصلة من ارادة
والحركة السرمدية العنصرية الواحدة حاصلة من الارادة لا بد لها من متحرك سرمدي ولا شيء من المركبات
العنصرية بسرمدي لعنصر بين على هذا الدليل انه لم يبين بعد امتناع كون جسم بسيط من العناصر
العناصر متحركا دائما في حيزه او من حيزه بحركة قسرية مستقيمة حاصلة من ارادة فان اختلاف المتحرك في الحركة القسرية
لا يوجب تعدد وجوب كون الحركة المحافظة للزمان ابدية فهذا الامر حاصل الدليل على ما يفهم من كلامه وما يرد
عليه ما سنح لي بادي النظر وكان ما اثبت المجوزات للارادة في موضعه وبهذا ظهر ان الشارح الحاج
في الايراد مقصر واما قصره وقصوره في الرد فلانه جعل هذا الدليل انما يتم في القسم الثاني من
الاقسام لو كان القاسر جسما متحركا بالحركة المقسورة مع حركته وقد ثبت مما قررناه انه لا يتوقف
اصلا والعجب انه ذكر تلك الورقة في شرح الاشراق ان الزمان سرمدي ثم قال انه يجب ان يكون
الحركة المحافظة له كك اي سرمدية ازلية وابدية والتحرك الحاصل من المركبات الحادثة وان
صح بقاؤه ابدا لكن توهم انه يمكن ان لا يتحد حصوله ازلا مع امتناع مقسورة طبيعية واحدة من قاسر واحد مشهور
بين الجمهور انتهى الا ان لقائل ان لا يتم ان الحركة المحافظة للزمان يجب ان يكون لها موضوع واحد وقاسر واحد
ثم قال وبشر في الم يستبينه وجوب انقطاعها الى وجوب استحالة بسائط العناصر ووجوب
الانحلال في المركبات فليس في العنصريات جسم واحد يتم به الحركة الدائمة ثم نعى عليه انه لم لا
يجوز ان يتصل الحركات المستقيمة بالاشخاص المتعاقبة وهذا مشترك في الوجهين واقول يجب اما اولا
فلانا لا نسلم وجوب الاستحالة المستلزمة لوجوب الانقطاع في البسائط واما ثانيا فلما ثبت في موضعه من
ان شرط اتصال الحركة التي يصلح ان يوجد شيء في الفلك هو ما ثبت لكنه اشارة الى ذلك وان
استتر حاله واما ثالثا فلما تقرر عنده وهي ان الحركة الدورية الفلكية سبب الحوادث التي في
عالمنا هذا وذلك بانها توجب اوضاعها بين الاجرام السماوية وبينها وبين الاجسام
الارضية فيعد بتلك الاوضاع المواد العنصرية لقبول الفيض الالهي فيحدث ما يحدث من الحوادث
ثم انه لما كانت الحركة من الامور المتجددة اراد ان يشير الى علتها فقال واذ لم يعقل العلة الاولى فلا يكون
سببا للحركات المتجددة بل الاول بتوسط الحركات الحادثة سبب لحادثات من الحركات فلا دور
فلولا الحركات الفلكية الحادثة ما يصح حدوث حادث اصلا والحركة كان الحادث وغيرها

وتلك الحركات اي الحركات الافلاك ليست طبيعية لان الفلك يفارق كل نقطة قصدها فيل الحركة التي
قصدها بها وهو باطل والمتحرك طبعا اذا وصل حيث وقف اذ لا يهرب بالطبع عن مطلوبه بالطبع ولا يمكن
ان يكون قسرية قيل لانه لو كانت قسرية لكانت على خلاف القاسر وكانت الحركة سعة في الجهات والسرعة
والبطوء وليس كذلك بحكم ما يشهد به الارصاد واقول فساده ظ واشتراك الكل في المقصود به لا يوجب اتفاقها
في الحركة ولم لا يجوز ان يكون مقسورة من قواسر مختلفة او من قاسر واحد يختلف قسره فيها لاختلافها وقيل
لانه قد ثبت ان لا مبدأ ميل طبيعي فيه لا يقبل الحركة القسرية وثبت ايضا ان الافلاك ليس فيها
مبدأ ميل طبيعي لانها لا تقبل الميل المستقيم والميل الطبيعي لا يكون الا مستقيما بناء على ان الطبيعة تقتضي
الحصول في الحيز الطبيعي على اقرب الطرق وهو الخط المستقيم واقول ان الذي ادعاه القوم ان
الحركة المستديرة لا تكون طبيعية لاستلزامه كون المطلوب بالطبع مهروبا بالطبع وما ادعوه ان الميل المستدير
لا يكون طبيعيا ولا يلزم ذلك بما ادعوه ويثبتونه في الحركة اذ مجرد الميل لا يستلزم الطلب والهرب
فان من الجائز ان يكون الطبيعة مقتضية لميل مستدير ويكون ذلك الميل الطبيعي الى النفس مبدأ بان يكون بارادته
علة الحركة مستديرة فيكون الميل المستدير الطبيعي بانضمام ارادته اليه مقتضيا للحركة مستديرة
فيكون الحركة المستديرة ارادية والميل طبيعيا ولا نم وجوب كل ميل طبيعي لطلب امر طبيعي او هرب
طبيعي والقوم بنوا ذلك على الحركة حالوا الحركة الطبيعية يجب ان يكون لحصول امر طبيعي لانها
لا تكون بذاتها مقصودة للطبيعة اذ حقيقتها التادي الى الغير وهي كمال اول مودية الى كمال ثان و
اما الميل فلم يتبين امتناع كونه لذاته مقصودة للطبيعة فلم لا يجوز ان يقتضي طبيعته ميلا
مستديرا لذاته لا لترتب امر آخر عليه فالدليل الذي اورده الشارح حيث قال لان الطبيعة
تقتضي الحصول في الحيز على اقرب الطرق وهو الخط المستقيم ليس مما يدل على الدعوى فانا لا نم
ان المستدير تقتضيه الطبيعة لحصول الحيز حتى يلزم كونه على اقرب الطرق ولا نم ايضا ان
كل ميل تقتضيه الطبيعة لابد وان يكون لحصول في الحيز او الوضع ولم لا يجوز ان يكون طبيعة جسم مريد
مقتضيا لميل مستدير مستلزم لارادة حركة مستديرة يكون ذلك الميل آلة لمريد في حدوث
الحركة المستديرة بالارادة وقيل لان القسر شر ولا شر في الافلاك اقول لا نم ان القسر شر فان
القسر اعدام ميل الطبيعة والعدم شر قلت بل هو ايجاد فعل القاسر في طبيعة المقسور والوجه
على انا لا نم ان فعل الطبيعة ينعدم مطلقا عند فعل القاسر واورد على الكل ان دليل المقدمة الاولى
كما ذكره بعد تسليم مقدماته انما يدل على ان الميل في ذاته ميل مستقيم لا على الحركة القسرية
ثم ان اثبات بالدليل ان الافلاك ليس فيها مبدأ ميل مستقيم ولا يلزم عدم تحققها ان لا يكون فيها مبدأ
ميل لجواز ان يكون فيها مبدأ ميل مستدير آخر وقال الشارح يمكن ان يجاب بان الميل المعاوق

اما ان

اما ان يكون مستقيما وقد بين استحالته مع ان المستقيم لا يعاوق المستدير اصلا او مستديرا آخر
وهذا ايضا باطل لانه قد ثبت ان الطبيعة لا تقتضي المستدير واقول الحمد لله الذي اجرى على
لسانه خاتمة الشارح اما ان يكون مستقيما وقد بين استحالته وسبحان الذي ما اجرى على لسانه
حقا الا وقد سلط على سلسلة من لفظه بعقب ذلك الحق باطلا ولذلك قال بعد ذلك مع ان المستقيم
لا يعاوق المستدير فانه تم وكذا قوله وقد ثبت ان الطبيعة لا تقتضي المستدير فانه ايضا تم وكما
عرفت انها مبنية على عدم التميز بين الميل والحركة ثم قال واقول لو كانت حركتها قسرية فاما ان القسر
دائما يلزم تعطيل الطبيعة عن فعلها وان ارتفع في الجملة لزم انقطاع الحركة المحافظة للزمان واقول
هذا باطل لجواز ان يكون للطبيعة معاوق فلا يلزم التعطيل وان اراد بالتعطيل عدم صدور فعل
عن مجرد الطبيعة لا يستحيل التعطيل بذلك المعنى واذا ظهر ان حركات الافلاك لا يجوز ان يكون طبيعية
ولا قسرية فليس الا ان حركتها ارادية **فصل** مقصد حركة الفلك نفسه فتحريكها اي تحريك
النفس للحركة اي لكون جرم الفلك متحركا تحركا اختياريا فالمحرك غاية التحريك بما تغاير آن
قلنا مسامحة وتحرك جرم الفلك فتحريكها تحركا قسريا اي تحركا مخالفا لمقتضى طبعه فان القسر
قد يطلق على هذا المعنى ثم لما لم يكن هذا الحكم على الاطلاق صحيحا فصله وقال فان اخذنا جرم الفلك
شيئا يكون صورته وهيئته التي يكون بها هو هو امرا على حدة غير نفسه ونفسه شيئا آخر على حدة
فيتخالف مقتضياتهما فحركتها تحريك لنفسه القاهرة والمرغمة لها فيكون حركتها قسرية بالتعبير الذي مر
لا بالمعنى المشهور وان اخذناهما اي صورته ونفسه شيئا واحدا حتى يكون مقتضياته مقتضيات
نفسه بعينه فحركته حركة ارادية اي لا تسخيرية زجرية ولما اشتمل هذا المقام اشكالات اولها
في قول المص فتحريكها للحركة فحكم بالمسامحة وحكم بان المعنى فتحريكها لجرم الفلك المتحرك اقول
جوابه ان اللام للغاية اي المقصود او التعليل وعلى الاول كما اشير اليه اولا معناه تحريك النفس لغاية
ينتهي اليه وفائدته هي تحرك جرم الفلك على احد الوجهين بل الوجه لا يكون مسامحة ولكل فائدة بخلاف
المسامحة التي ارتكبها فانها يؤدي الى ارتكاب مسامحة اخرى في المعنى وثانيها وجه كون حركة
الجسم قسرية حيث قال هذا التحقيق لما عثر عليه في كلام غيره لا يرجع الى حقيقة محكمة لان شغله
جار في الحركات الطبيعية ايضا اذ اعتبر جرم الارض مثلا على حدة وصورته
النوعية على حدة يكون حركتها قسرية لخروج مبدأها عن المتحرك لا سيما على مذهب

الزجرية

المصنف من كون الصورة النوعية اعراضا قائمة بالجسم الذي هو الجوهر الممتد المعلوم في بادي الرأي
فان ذات الجسم ح متقوم بدونها وانما يتحصص بانضمامها انواع الاجسام من الارض والماء وغيرهم
ثم على ما ذكره يجوز ان يكون العنصر واحدا ويكون تلك الحركة القسرية بدون الميل العائق وكلاهما خلاف
ما اطبق عليه الحكماء ثم اذا اسلخ ذلك فلم لا يجوز ان يكون لقاسر اخر غير النفس فلا يكون ارادية اقول
جوابه ان الجرم الفلكي على ما حكم به الحكماء صورة نوعية منطبعة وهي جوهر على ما ذهب اليه المشائين
عرض على قول المصنف وتلك الصورة طبيعة وطبيعة النفس وان تعلقت بالجسم لا يكون طبيعة له اذ
طبيعة الشي منطبعة فيه وكذا الطبائع الطبيعة المنطبعة الفلكية لا تقتضي حركة دورية بل يمتنع اقتضائها
كما مر فاذا حرك النفس المجردة جرم الفلك كانت حركته من مبدا ام لم يكن فيه فيكون قسرية بوجه
لما قرروه من ان مبدا الحركة ان لم يكن في المتحرك فالحركة عرضية او قسرية لكنها ليست عرضية فهي
قسرية بهذا الوجه وان لم يكن قسرية بوجه اخر هو انها حركة مضادة لحركة يقتضيها طبعه هذا
ان اعتبر النفس المحركة مجردة وغير منطبعة في الجرم وان لم يعتبر تجرده بل اعتبر منطبعة على ما ذهب اليه
قدماء المشائين واكثر علماء الشرع كانت الحركة ارادية بهذا الوجه الا ان الاولى ارادية النفس وقسرية
الجرم ثم لا يخفى انه على تقدير التجرد لا يمكن توجيه الارادة بوجه اخر غير الذي ذكرنا فلا نعقل ان تلك النفوس
الانسانية مجردة فمثل ما قررتم او لا يكون الحركات النفسانية الانسانية قسرية قلت ان تلك
الحركات ليست مما لا يصدر عن طبائعها فهي ارادية لصدورها عن مبادي في المتحرك بارادته ولا
يضر ان يكون لها مباد بعيدة خارجة ومزيد توضيح الكلام في المرام ان الحركة الوضعية الدورية
الفلكية يمتنع صدورها عن الفلك بطباعها وطبيعتها المنطبعة فاذا صدرت من خارج فانه
قاسر الجرم لكن مقتضى طباعها وطبيعتها المنطبعة فتلك الحركة لها بخصوصيته وباعتبار ذاته لكنه
والدفعة الطبيعة [illegible] قسرية لعلها او توسعا وليست حركات الحيوانات بالارادات كذلك
حيث لا امتناع في طباعها فان قلت لو تحرك انسان دورا كانت حركته هذه قسرية فيقتضي
تقدير تسليم تحقق المقدم فبطلان التالي تم ولا يلزم من قسريته خصوصية بوجه قسرية غير [illegible] قول
الشارح لا يرجع الى [illegible] وكذا قوله جوابه في الحركات الطبيعية [illegible] ثم اذ مبادي تلك الحركات
في المتحرك ولعل منشأ اشتباهه [illegible] ان لم يفرق من كون مبدا الحركة خارجا
عن المتحرك بمعنى انه لم يكن فيه وبين كونه خارجا عنه بمعنى انه لم يكن عينه ولا

ولا جزؤه ومثله وقع عليه في الشرع والرقص على ما يستمعه ومثالها انه يلزم دوام القسر و[illegible]
جوابه ان القسر الممتنع دوامه هو القسر بوجه اخر لا بهذا الوجه ثم في هذا البحث مباحثة اخرى بها
يبطل تفسير المتن بوجه اخر هي ان المشائين ذهبوا الى ان الحركة الفلكية لا يصدر الا بارادة
جزئية مستلزمة لقوة جرمية وقوة محركة جسمانية وصاحب الاشراق كالعلم فيجوز صدور الحركة
الجزئية عن النفس المجردة بدون قوة جسمانية [illegible] لا احتياج النفس في تحريكها للجسم الى القوة
الجسمانية المدركة ولا الى القوة المحركة للحركة وعلى هذا يكون الحركة [illegible] في الجرم [illegible]
مناسبة للقسر ثم اقول يمكن توجيه المتن بوجه غير مخالف لشي من ظواهر اراء الحكماء الاشراقيين
منهم والمشائين وذلك ان الشارحين عن اخرهم قرروا ان الحركة غير قائمة بالمتحرك بالعرض بل
المتحرك بالعرض يتحرك بحركة قائمة بالمتحرك بالذات ثم جرم الفلك قد يتحرك بتحريك نفس
تعلقت به كالتابع معه وقد يتحرك بتحريك نفس تعلقت بجزئه كالتابع من نفس التابع
وح ان لم يقم بالمتحرك تلك الحركة كانت الحركة عرضية وان قامت كانت قسرية [illegible]
حيث حكم بقيام الحركة بالوجهين باكثر الافلاك [illegible] ان تحريك النفس للجرم ارادي ان
كانت النفس متعلقة بذلك الجرم وقسري ان لم يتعلق به وقام به منها حركة وبعد هذا لا يخفى
تطبيق المتن عليه وان كان بتكلف وبهذا ظهر ان تشنيع الشارح على كلامه [illegible] سوء فهم مرامه
وفي بعض النسخ قوله حي مدرك متصل بقوله فليس الان حركته ارادية من غير فصل ولعله
اصح واوضح والافلاك لا حاجة لها الى تغذ وتوليد ونمو كان ذلك اشارة الى ما افاده
بعض الاعاظم من ان الغرض منها انما هو تحصيل الكمال المنتظر وليس للافلاك كمالات موقوف
عليها فلا حاجة لها اليها وفي اختيار لفظ الاحتياج تلويح الى ذلك او مثله ولذلك [illegible]
بانه لا شهوة لها ولا غضب وليست حركاتها للتناسل اذ لا قدر له عندها ثم اذا نظرنا
عن شواغل البدن وتاملنا كبرياء الحق والخرة وهي نور يسطع من ذات [illegible] وبه [illegible] الخلق
بعضهم بعضا ويحمل كل واحد من عمل او صناعة بمعونته وما يختص بالملوك الافاضل يسمى كيان خره
وهي نفسه لكونه كذا ذكره العلامة المحقق وسطه بالباسط يحمل الكشف والتحصيل كليهما او
النور الفائض من لدنه وجدنا في انفسنا بروقا ذات بريق وشروقا ذات شريق
وشاهدنا انوارا وقضينا اوطارا [illegible] وفي بعض النسخ انوار الكاتبة التصحيف
اقول انه لبلاغته وجلالته لم يعرف بعد معنى التصحيف فاطلق [illegible] من كريمة الهيئة

حي مد

لكن ربها التي هي تفيض الكمال دائماً والصور نائبة لا تزام امنة من الفساد و بعيدة عن عالم
التضاد وهي لا تنفك لها من عالم النور فلا ينقطع عنها شروق انوار القدسية المتعاقبة
وامداد الالطاف الالهية وكذلك على حركاتها الارادية لا لما ذكره المشاؤون وغيرهم فعلة
فعلة حركة كل فلك هو النور اللذيذ المعشوق الفائض عليه من رب نوعه المتجدد المستمر
المتجدد يجب الحركة واليه اشار بقوله فلكل من الافلاك معشوق من العالم العقلي الاعلى وهو نور
قاهر وهو سببه وممده بنوره وواسطة بينه وبين الاول فالاول هو معشوق الكل ولكن بتوسط
من لدنه يشار به جلاله وينال بركاته والانوار المشرقة اللذيذة فينبعث من كل اشراق حركة
ويستعد لكل حركة لاشراق قال الشيخ ما حاصله وان لم يكن له حاصل ولا يرجع الى طائل انه
قد يرد على النفوس الشوارق فاخذ في السماع والرقص والتصفيق ويؤيده ما نقل عن افلاطون حيث
قيل انه كان اذا اراد ان يدعو حرك قويه بسماع الالحان ثم حسب ان السماع يقوي
النفس ولهذا امنع منه المتمسكين في الشهوات اقول السماع في اصل اللغة العربية مصدر سمع يسمع
وهو بهذا المعنى معروف متعارف مشهور لا ينافي الذين آل اليه من اطلاق اللغة وعرف
العلماء وقد يريد بعض المتصوفة معنى الرقص اشتراكا ومجازا والسماع في العبارة التي نقلها
الشيخ عن افلاطون محمول على الاول بوجه واما السماع بمعنى الرقص فعظماء الحكماء كما علم ارباب
الشرائع منعوه وحملوه على الخفة واما ما ستره من انه يقوي النفس ولهذا احرموه على الاحداث
والمنهمكين في الشهوات منجل خال من التحصيل فانه ان اراد النفس المطمئنة فلا يخفى ما في التفريع
وان اراد اللوامة او الامارة او الكل او مطلق فلابد منعكس مما فيه من الفتح والتفريع فدام
تجدد الاشراقات بتجدد الحركات ودام تجدد الحركات بتجدد الاشراقات فدام تجدد
الاشراقات ودام بتسلسلها الدوري حدوث الحادثات في العالم السفلي ولولا الاشراقات
وحركاتها لم يحصل من وجود الاقدس ... والقطع فيضه والازم تناهي العلل والمعلولات
المرتبة المجتمعة في الوجود سواء كانت بالاعتبارات الطولية او العرضية كما عرفه فانه مع
وضوحه دقيق وقيل بحدس الاشراقي ببطلان ان لا يصدر عن كل نور نور لان التنازل في مراتب
النور يحصل التنور ناقصاً الى ان ينتهي الى نور قاهر ضعيف القهر من رتبة النفوس لا يكون
له قوة على ايجاد نور آخر قال اقول هو لطلوعه من طرف عرض المزاج فيشتمل على
مراتب غير متناهية بين طرفي الافراط والتفريط واولا لو صح لجميع تلك المراتب
الى الفعل لزم لا تناهي العلل المرتبة المجتمعة معا كما مرت الاشارة اليه ويجري في الكيفية
والفعل يلزم ترتب الامور الغير المتناهية بحسب الشدة ويجري فيه التطبيق على ما اعترف
به وقال ربما يجاب بان مراتب الانوار مجتمعة في الوجود فلا يمكن لا تناهيها لترتبها في الشدة

ثم قال اقول

ثم قال اقول هذا يلزم ما هي الفيض المحدود بعض ما ذكرناه وبناءً على ان التمايز بين الانوار في الشدة
والضعف فيجب ان يلزم ان اختلاف الانوار مطلقا لا ينحصر فيما وقع محصوراً في تعدد عينه
باعتبار النسب العرضية له الى معلولاته انوار غير متناهية واولى فيه نظر اما اولا فلان لم
فيجب ان يلزم في جواز ان يلزم ان التمايز بين الانوار القاهرة منحصرة في الشدة والضعف
بخلاف الانوار المدبرة فان التمايز بينها لا ينحصر فيها بل قد يكون بها وقد يكون بغيرها كما سقط
ما ذكره بهذا فيه واما ثانيا فلان صدور الامور الغير المتناهية مطلقا في سواء كان باعتبار
النسب العرضية او غيرها ممنوع لان تلك النسب العرضية يجب ان يكون غير سابقة لما تقرر ان
الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وتلك النسب الغير المتناهية مقتضية لامور غير متناهية سابقة
عليها ولا يصح ان يكون تلك الانوار المعدة سلوبا واضافات لما اعترف الشيخ في شرح
قول المصنف الواحد واحد من ان السلوب والاضافات فرع على وجود المسلوب والمضاف اليه ولا ان
يكون امورا محضة وذلك ظاهر جدا ويمكن ان يراد بقوله انقطع الفيض انه لو لم يكن حركة لزم توقف
فيضه سواء كانت متناهية او غير متناهية وعدم حدوث فيض آخر بعد ما حصل دفعة اولا لتغير
في ذات الاول يوجب التغير فاستمر بجود الحق حدوث الحادثات لوجد دوام العشاق
الالهيين يلزم من حركاتها نفع السافلين بحسب استعدادهم وليس ذلك النفع مقصودا لهم
في حركاتهم وان كان مشعورا به فانه تابع لحركته ويلزمه بالعرض وليس ان حركات الافلاك
يوجد الاشياء ولكنها تحصل الاستعدادات ويعطي الحق الاول الكل ما يليق باستعداده والاستعدادات
مستندة الى استعدادات سابقة عليه قال الشيخ التحصيل ان للمادة العنصرية حركة في الكيفية
الاستعدادية كما ان للافلاك حركة وضعية في اجزائها وحركة كمية في نفوسها والحركة الاستعدادية
العنصرية مستندة الى الحركة الوضعية الفلكية وهي ان الحركة الكيفية وكل من تلك الحركات الثلثة حركة
وحدانية مستمرة هذا ما ذكره في شرح هذا الكتاب وزاد عليه في شرح الزوراء ان الحال في
الصور والاعراض الحادثة انه كما ان جميع الحوادث الكونية امر واحد مستمر وحداني
فنسبة الصور المتعاقبة للحركة الى تلك المواد كنسبة الاجزاء المفروضة في حركات الافلاك
والازمان على نسبة الالوان المتعاقبة والكيفيات المتعاقبة في الحركة الكمية والكيفية اليها فكما لا وجود
لتلك الالوان في الحركة الكيفية بالفعل كذلك لا وجود لتلك الصور الا بالفعل وما يتراءى من
استمرار بعض الصور لغاية زمانها بمنزلة ما يتراءى من استمرار الكمية والكيفية في الحركة البطيئة كذلك فان

شيئا منها لا يبقى ولا يستمر زمانا كما لا يظهر التفات الحس واول ما يحصل تحقق كونه لا استعداد ونحوه في المواد العنصرية
تامل ولقائل ان يقول لا نسلم ان تلك المواد في كل آن استعداد او مخالف لما سابق والا فخرج كذلك
في الحركة في الصور على ما ذكره في الزوراء فانا لا نسلم ان الصور الجوهرية غير باقية في زمان بل بقاؤها
بديهية وانكاره سفسطة كيف وقد اجمع جميع الحكماء ومن يعتد به من المتكلمين على بقائها
وما ذكره من التمثيل غير نافع وللقائل المانع ان يمنع كون جميع الحوادث امرا واحدا مستمرا بل الظاهر خلافه
كما لا يخفى ثم قال الشارح في الزوراء وشرحه سبب وجود الحوادث مبحث مشكل وذلك لان
سبب وجودها ان كانت قديمة لزم قدم الحادث وان كانت حادثة لزم الدور او التسلسل
فاجابوا عن ذلك باستناد الحوادث باسباب معدة لها غير متناهية متنفية الاجتماع وهي
الاوضاع الفلكية المستحصلة بحركاتها السرمدية وكل من تلك الاوضاع مسبوق بغيره لا الى نهاية
وزعموا ان التسلسل في الامور الغير المجتمعة جائز لعدم اجتماع آحادها فلا يمكن التطبيق وانت خبير
بما فيه لان عدم اجتماعها في الخارج لا يدل على امتناع التطبيق في الكلام واقول ما ذكره الشارح
لا يتوجه عليه ما نقله عن القوم اذ مدار اشكاله على ان التطبيق جار في الامور الغير المجتمعة وهذا توهم
مبني على ان التطبيق الذي استدل به انما هو التطبيق الوهمي وليس كذلك لما بيناه في الشكل الرابع
على ما مر تفصيله ثم قال في شرح الزوراء ولا مخلص عن تلك الشبهة الا بما حققناه من ان الحوادث
انما ترجع الى امر واحد مستمر لا تبدل فيه لكن عرض فيه امور متكثرة بحسب الوضع متغيرة بحسبها
متبدلة بحسب لواقعه منها معلولة لذلك الامر الوحداني دفعة واحدة واقول هذا الكلام باطل
ليس فيه طائل لا يدفع السؤال او الشبهة فان تلك النسب غير واقعة دفعة والا لزم اجتماع
كثير من النقائض او الاضداد دفعة واحدة واللازم باطل بديهة ولزم اجتماع امور مترتبة غير
متناهية دفعة واحدة وذلك باطل اتفاقا فان تحقق تلك النسب يستلزم تحقق امور منسوبة
وهي مترتبة غير متناهية ولزم وجود جميع القرون الماضية والآتية ولو كانت تلك النسب
معلولة كما ذكره فلا بد لها من علة كذلك وننقل الكلام اليها وثانيا اذ لو كانت معلولة لامر
وحداني دفعة فلا يخلو اما ان يكون ذلك الامر الوحداني قارا او غير قار فان كان قارا لزم تخلف
المعلول عن العلة وان كان غير قار ننقل الكلام ونفتش عن سبب تجدده وتقرره ثم على تقدير
تسليم كونها معلولة لامر وحداني دفعة لا يندفع الاشكال لان تلك النسب وان كانت كذلك
لكنها متجددة في نظرنا على ما اعترف به في الزوراء فننقل الكلام الى ذلك المتجدد ونستفسر

عن علتها فنقول ان كانت ثابتة لم يتجدد وان كانت متغيرة سواء كانت تلك ونظائرها
او في نفس الامر كانت لها علة اخرى وهكذا الى غير النهاية واذ لما ابتدعنا منها العقلاء
وتقرر اصول قد تعرف في الزوراء التي سميناها بالزوراء ان الارض الغير المتناهية ازلا وابدا
مجتمعة معا دفعة واحدة وحيث ان تجددها انما هو في نظرنا لاختلاف الالوان في اجزائها ثم اجزائها
في محاذاته وراءه غيرها مما يضيق صدرنا عن الاحاطة بجميع ذلك الامتداد والبسيط لا لون
المجتمعة متعاقبة في الحضور لديها لضيق صدرها وبه الحضور لدينا وفيما ذكره ما لا يخفى
على احد من العقلاء وكل ما لزمه فهم بل يعلم بصحيح حكم بامتناع اجزاء الزمان الذي ابدا في التجدد والسيلان
فانظروا ايها الاخوان بعين عقل الظنون والحسبان كيف ضلله الشيطان وصرف عنانه عن صوب
الوجدان فهو كانه ينهزم الامر الضروري البطلان فاعتبروا يا اولي الابصار وذلك مما تفرد باختراعه
وابتداعه وفيه علامات فضاحته وامارات براعته وشدة مهارته في الجدل حيث اتى في
الدعوى بما لا يمكن ابطاله بزعمه مما هو افحش واقبح منه ثم انه ما اكتفى بهذا بل زاد في الطنبور نغمة فقال
ثم ان هذا الزمان مع ما فيه من الحوادث ازلا وابدا مستندة دفعة واحدة الى علة واحدة وتوهم
انه بذلك دفع كثيرا من الاشكالات وقد صرح بها في شرح الزوراء وقال في المتن مبسوطا اذ لو
اعتبرت الامتداد الزماني بما يحاذيه من الحوادث جملة واحدة شاملا من الشئون العليا الى
محيط بجميع الشئون ثم اذا امعنت النظر وجدت التعاقب باعتبار حدود ذلك الامر بالنسبة الى
الزمانيات وهكذا في حل هذا الوطاء انكشف لك الغطاء واطلعت على نفائس اسرارهم
تنكشف لك الآن قناع الاجمال عن جمال حقائقها واستطلعت طوالع الانوار بطلوع مشارقها
منها وجه احاطة علم الاول بالماضي والحال والاستقبال على وجه متعال عن التبدل والانتقال
فانه خفي على كثير من الناس ومنها كيفية وجود الحوادث وربطها والتخلص عن الشبهة بلزومه ومنها سر
النسخ اقول هنا موضع تفصيل فتفصيل ما نورده ما اورده في شرحه وما يرد عليه فصول صعب علينا امور
ما قدر على حلها لضعف جوارح النظر عنها عند بصوارم صراصر الشكوك وتغار الشبه وفتور قوتنا
الفكرية المشوشة عند سبحات الوهم والخيال وتلاطم امواج بحر كانت الحيرة فنرجع في حلها الى طرق
اقف منها حيث ما كاشفنا عن الامور التي استصعبها فلنقل الاول كيفية علم الباري تعالى في
الازل بالحوادث التي لم توجد بعد وبالماضي والحال على وجه متعال عن التبدل والانتقال فانه مع
ظهوره كما قال خفي على كثير من الجهال وهو منظر سهم الجدال اعني عن اشياء غير الوهم والخيال
ولذلك تاهوا في تيه الضلال ووقعوا اداره النقض والقيل والقال فقالوا ان المتكلمين قالوا ان
العلم قديم والتعلق حادث ولا يخفى ان هذا ينقض النقض عليه بعد في الازل لان العلم اما لم يتعلق بشيء

لم يتصف صاحبه بكونه عالما والحاصل ان انكشاف الشيء المعين لابد فيه من تعلق العلم به ولا يكفي
فيه حصول صفة العلم الذي يثبتونها من غير تعلق به والا لكان الواحد منها حال ذهوله عن الاشياء
عالما بها الا كيفية وجود الحوادث وزوالها والشبهة التي يلزمها وهي ان سبب وجودها
ان كان قديما يلزم قدم الحادث وان كان حادثا يلزم الدور او التسلسل الثالث سر
النسخ فانه كما يذهب اليه الاوهام العامة يوجب اما نقصا او نقضا فان الحكم بحل الشيء
بناقض الحكم بحرمته فيلزم الناقض والجهل اولا او اخرا واما الذي اختاره في حلها والتحقيق عندنا
فهو ان الحوادث من الازل الى الابد امر واحد مستمر لا اجزاء له بالفعل اصلا وآحاد الحوادث
التي نحسبها امور متحصلة اجزاء فرضية كمراتب الالوان المفروضة في اللون الواحد
المستمر الذي فيه الحركة على ما حقق في موضعه وما يتراءى من استمرار بعض الصور وتعاقبه بمنزلة
ما يتراءى من استمرار الكيفية والكمية في الحركتين فان شيئا منها لا يبقى زمانا ولا يستمر لكن لا
يظهر التفاوت للحس وجميع ذلك الحوادث امر واحد مستند الى علته دفعة وسرمدا فيه
امور متغيرة بحسب الوهم متبدلة بحسب النسب الواقعة بينها وتلك النسب معلولة لذلك الامر الواحد دفعة
واحدة انتهى كلامه ولا يخفى على احد امتناع كون الحوادث المؤتلفة الغير القارة والقارة من جواهر واعراض
اجزاء تحليلية لامتداد موهوم ومع تقدير كونه كذلك لا يندفع به شيء من تلك الاشكالات فالعلم لا اعرف
به يستلزم حصول المعلوم فلم يحصل معلوم لم يتحقق الحوادث ثم وعرضها الحوادث المستقبلة الا ان تحصيلها
ثم يتسع مع الاشكال الاول وكذا الحال اذ العلة اذا كانت قديمة حاصلة فلم لم يتخلف بعض
اجزاء المعلول عنه ولا فرق بين الاجزاء الفرضية والعقلية في ذلك وايضا يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة
فان المعلول على ما حسبه جميع ذلك الامتداد الموهوم من الازل الى الابد ولا وجود له اصلا في الماضي
ولا في الحال ولا في الاستقبال ثم اذا كان حكم الحوادث ما ذكره لم يكن مع تحليله مستحيل الوجود الا
بعينه كالكيفيات التي تقع فيها الحركة فانها في كل حين نوع آخر وبذلك يختل كثير من احكامه ثم التناقض
بين ذلك التحقيق والتحقيق الذي افاده انفا من عدم تبدل الحوادث مما لا يخفى والعجب كل العجب انه
بالغ في السكون الكائن وامتناع كون المتحرك وحقق هنا ما يدل على ما ينافيه واما الثالث فلان
سر النسخ على ما اعرف به هو مراعات المصالح التي هي بمقتضى خصوصيات الازمنة وظاهر انه لا يتوقف
على ما حققه بل لو كان لا استناد دفعا لكان لزوم النقص اظهر ولعله فهم من هذه العبارة معنى فاسدا
مربوطا بما افاده ثم الذي اورده في الشبهة الاولى على المتكلمين مدفوع عنهم وذلك انهم اذا قالوا العلم
صفة حقيقية لها تعلق بالمعلوم الخارجي وذلك التعلق انه كاشفه وباعتباره يصير سببا للانكشاف فتم ما
ذكره لم يلزم تحقق المعلوم عند تحقق العلم وظهر فساد كلامه ولم يصح قوله ان العلم ما لم يتعلق بشيء لم يتصف

صاحبه

صاحبه بكونه عالما ان اريد بالتعلق بالمستقبل فلم ينفعه لما اريد غيره وكذا سائر ما اورده
من المقدمات الفاسدة وقد نقل كثير من ارباب التحقيق منهم ذلك واما من حكم بان التعلق حادث
فاراد بالتعلق معنا ذكرهم المحاكات بل الاداء والنسبة والاضافات الحاصلة منها العقل ويمكن ان
يقال على تحقيق بعضهم ان تعلقات العلم بالمعلوم بالعرض حادثة واما المعلوم بالذات فهو نفس العلم
ومع اندفاع الشبهة اظهر لا يقال يلزم على الاول تحقق العلم بدون المعلوم وهو ممتنع لانا نمنع استحالته
ونقول بل هذا اول المسئلة واما الجواب عن الشبهة التي اوردها ثانيا فقد مر تفصيله و
بين وذكره وما اورده عليه من جريان برهان التطبيق في الحوادث الغير المجتمعة الغير فقد ظهر بالفعل الذي
كشفنا ان التدبر بالغ في حسنها ليس الا مجوزة شرها ما قصدها البالغون حدوده والكمال الاقصى
لا القصور ثم لم ينقضها ومنها ثم بعد التفصيل الذي نقلنا فعليه حل الوقائع التي تسلط بها ذو الحكمة
ذهب الحكماء الى ان شرط حدوث الحوادث الغير المتناهية انما هي الحركات والاستعدادات
الغير المتناهية لا الفواعل فقط والسر فيه لتصور انه لم يتغير الفاعل فيتجدد الشيء بتجدد الاستعداد او
قابلية الشيء الواحد يكون ان يتجدد اثره ويختلف بتجدد احوال القابل واختلافها لا لاختلاف حال
ويتغير الا ان يرى مثل شخص لا يتحرك ولا يتغير ويحرك لاصحابه مرآة بالشمس مختلفة بالصغر والكبر
والصفاء والكدورة فيحدث فيها صور مختلفة بالصغر والكبر وكذا ظهور اللون ونقصانه
لا يتغير صاحب الصورة واختلاف القوابل يظهر من ذلك وبالجملة الممكنات بعضها قديمة
هي كليات اجسام العالم والعقول والمدبرات الفلكية المستندة الى علل ثابتة هي الواجب
والعقول والنفوس الذي فيه وبعضها حادثة هي الاعراض والصور العنصرية مستندة الى علل حادثة
من المبادي العالية بشرط الاستعدادات الكائنة المستندة الى الحركة الدورية الفلكية وجميع ذلك
ينتهي الى المبدأ الاول فربط المحوج من جهة ثباته الثابت والحدوث بالحدوث وهو المبدأ
والغاية وذلك ارتباط اذ هو علة لجميع الممكنات ومعشوق لجميع الموجودات فيكون مبدأ الكل
وغاية له اولا يعني بالغاية في هذا المقام ما يكون باعثا للفاعل لانه منزه عن ذلك فانه تام الفعل
لا تعلقه بما فيه انما المراد بالغاية الشيء ما يطلبه ويتوخاه والكل عاشق طالب له بواسطة
او بغير واسطة وكما انه موجد لذلك فهو مبدأ المبادي وغاية الغايات وعنصر الخير وواهب السعادات
ويحصل الكلام في هذا المرام عن حسن هذا المقام ولعلك تجد في الشكل السادس اشارة حقيقية
الى حقيقة ذلك الطلب وكيفية سريانه في جميع الموجودات وقد يطلق الغاية على ما ينتهي اليه الفعل

ولما كان سلسلة الموجودات تنزل من الاشرف حتى تنتهي الى الاخس الاشياء التي لا اشرف منها في ذلك
القوس الصعودي الى الواجب تعالى فيشبه تلك السلسلة بدائرة يكون الواجب مبدأها ومنتهاها
فيكون غاية وفاعلا وقيل المبدأ الاول غاية لجميع الاشياء لان الصادر عنه اما ان يكون صدوره
بغيره او صدوره لذاته والاول باطل والا لزم الاستكمال فتعين ان يكون صدوره لذاته فيكون هو
لذاته الشيء ولا نعني بالغاية الا هذا او نقول لما كان فاعلا بذاته تاما لفاعليته لم يكن فاعليته الا من ذاته
والعلة الغائية التي يكون منها فاعلية الشيء وقد يكفي في الفاعلية كون غاية بالقوة واما المبادي
العالية فهي ان لم تكن غاية لغيرها فهي مسلوب الغاية بالنظر الى ما تحتها الا بالنظر الى ما فوقها اقول
لا يخفى على المنصف ان كلا الوجهين مغالطة ظاهرة وما ذكره في المبادي العالية كلام خال عن
التحصيل ثم ان الحكماء لما ذكرنا من ان العرض يوجب النقص لم يثبتوا لافعاله غرضا بل ذهبوا الى
ان لافعاله حكما ومصالح لا تعد ولا تحصى وربما يأولوا الآيات المشعرة بثبوت الغاية لافعاله
والمصنف اشار الى ثبوت بعض الحكم والمصالح على الربط المذكور مع تلويح الى سلب الغرض
من فعله ليدوم الخير ولتثبت الفيض لمنتهى رحمته فان وجوده ليس بامره ولا بما فيض لا
منقطع وجوده افادة ما ينبغي لا لعوض ولم يفعل لمن ينبغي لا لعوض كما هو المشهور لكون المذكورين
مغنيين عنهما فمن فعل لعوض نائله فهو الفقير والغني لا يحتاج في ذاته وكماله اي صفاته الحقيقية
والاضافية الى غيره والغني المطلق هو الذي وجوده من ذاته وهو نور الانوار ولا غرض له في
صنعه بل ذاته ذاته فياضة للرحمة وهو الملك المطلق لان الملك المطلق هو الذي له ذات
كل شيء وليس ذاته لشيء قال المحقق في شرح الاشارات وذلك ان غاية كل شيء منه وغاية
الفعل في حقه هو كونه فاعلا لها فصح تعليل كون الاشياء به لكونها منه قال الشارح يمكن ان يقال البعض
انه لما كان ذات جميع الاشياء منه وهو العلة الموجدة لها ولما توقف عليه كانت مملوكة له بلا واسطة
او بواسطة اذ لا مدخل لغيره فيه وفيه بحث لان الملازمة المدلول عليها بقوله ولما كانت ذات
جميع الاشياء منه كانت مملوكة ولا يلزم صحة اطلاق الملك عليه بالتفسير المذكور وهو في صدد
بيان ذلك واعلم ان الحكماء ذهبوا الى ان العالم لا يتصور ان يقع على نظام احسن واتم مما عليه الآن
والنظام الواقع عليه لا قصور فيه ولا نقص اذ لو كان فيه قبح او نقص لكان اما لعدم حسن ترتيب
الموجودات الحقة حتى لو قدمت بعض المتأخرة او اخرت بعض المتقدمة منها حسن الترتيب
وتم النظام واما لاسقاط ما يجب كيفا او كما يجب اشتماله والقصور والنقصان غير

مقصور

غير مقصور لشيء من الوجهين اما الاول فلامتناع حصول ترتيب آخر بين تلك الوجودات المحققة
لترتيبها على الوجه الذي هي عليه فان الحق الاول اوجد الاشرف فالاشرف ولا يمكن خلاف ذلك والى القسم
مع دليله اشار بقوله والوجود اي المحقق لا يتصور ان يكون على وجه آخر وترتيب اتم مما عليه الآن فان
ذات الحق هو المقتضي الاخس وترك الاشرف واما الثاني فلامتناع كون ما اتفق حيث اتفق وانتفاء
ما تحقق حيث تحقق نظرا الى نفس الامر واليه اشار بقوله فيما بعد واتم اي الامر الغير المحقق الذي
تحقق وجوده محال وانت خبير بان سياق المتن يحتمل قوله واتم مما عليه تكرار القوله
والوجود لا يتصور ان يكون اتم مما عليه وقد ذهب بتقريرنا الفرق بين العبارتين ثم جعل قوله فان
ذات الحق لا يقتضي الاخس وترك الاشرف دليلا على هذا الدعوى وبينه بان هذا المقتضي الى الجهل او العجز
او البخل واقول القدح على القول بالايجاب لما تقرر وانما على القول بالارادة مع كمال مقتضاه نظر
دقيق ثم جعل قوله لم يلزم ذاته الاشرف فالاشرف اشارة الى قاعدة امكان
الاشرف وتقريره على ما ذكره الشارح في بعض كتبه وحرره شارح الاشراق في شرحه ان
الممكن الاخس اذا اوجد فيلزم ان يكون الممكن الاشرف قد وجد قبله والا فاما ان يكون وجود الاشرف
بواسطة فيلزم خلاف المقدر لان تلك الواسطة لا يمكن ان يكون غير الاشرف لان العلة اشرف
من المعلول او بغير واسطة ح فان جاز صدور الاشرف عن الواجب لزم جواز صدور
الكثير عن الواحد ضرورة ان الاشرف لا يمكن صدوره بواسطة ذلك الاخس فاما بلا واسطة او بواسطة
غير الاخس وان لم يجز صدور الاشرف عن الواجب ولا عن معلوله مع امكان الفرض والممكن لا يلزم من
فرضه محال بل ان لزم فانما لزم من شيء آخر غير ذاته والا لم يكن ممكنا وهو خلاف المقدر فاذا
فرض موجودا فليس صادرا عن الواجب الوجود ولا عن معلوله لان الكلام على تقدير عدم جواز صدوره
منها فبالضرورة يستدعي جهة مقتضية في ذات الواجب اشرف مما هو عليه وهو محال ثم قال اقول
انما يتم ابطال الشق الاخير لو كان امكان المعلول مستلزما لامكان العلة وهو منقوض بان انتفاء المعلول
الاول ممكن مع ان علته وهي انتفاء الواجب ح واقول قد يعتبر الامكان بالنظر الى نفس الامر وقد
يعتبر بالنظر الى ذات الممكن والمراد بالممكن الاخس والاشرف انما هو الاول وبذلك وضح يظهر
سقوط ما اورده الشارح ولعل الاظهر ان يحمل الكلام على ظاهره وهو ان لازم ذاته اشرف من لازم لازمه
كما ان المحسوس النوراني اشرف من المحسوس الكثيف عند صاحب الذوق السليم والطبع المستقيم ثم اشار
الى ابطال القسم الثاني الذي اشرنا اليه اولا وشرحناه مفصلا بقوله واتم مما عليه الوجود ح قيل اذا النظر

الواقعة ليست شرورا بالنسبة الى النظام الكل وان كانت شرورا بالنسبة الى الجزئيات هكذا افاده
بعض الاعاظم وقد ذكر في شرح الاشراق ان هذه القاعدة انما تطرد في الممكنات الثابتة المستمرة
الوجود بدوام عللها لا في الحوادث وقد ذكر في هذا المقام كلمات طويلة خطابية لا فائدة في نقلها
كما نقلنا بعضها والاظهر ان وجود الاتم مع قطع النظر الى نفس الامر وان كان ممكنا بحسب ذاته
فان العقل لا يمكن ان يوجد منها اي معلول اتفق بل لكل علة معلول خاص يناسبه وكذا الاسباب
والعلل المتشابهة الى الواجب اقتضت الوقوع على هذا الوجه دون غيره فالوقوع على غيره ممتنع نظرا
الى نفس الامر والحق لا يدخل تحت قدرة قادر فالواجب وان كان قادرا لا يقدر على ايجاد الاخر
لا لقصور في ذاته بل لاستحالة ما يفرض معلولا وبهذا يندفع جميع الشبه الموردة على صدور الشر
وانا نقول حيث المجرد الشر كما قوله الشارح من ظن ان بعلا النفقات الا سافل ويتوهم ان مدة
دار هذه الظلمة عالم اخر وليس ورائه هؤلاء الذين ان اعتنى الجوابات المناطقة والقصاص خلايق وان
على اصلاح احوالهم واستماع دعائهم ولم يعلم انه لو وقع على غير ما هو عليه الان يلزم من الشرور اختلال النظام
شيئ كثير لا نسبة الى ما هو عليه الان لا يقال لم لم يقع على وجه لا يلزم شيئ من الشرور لا هذا ولا ذاك
لانا نقول قد اشرنا الى جوابه قبل ونحن نقول ان هذا غاية ما يمكن من النظام والعالم لا يتطرق اليه العالمات
عالم اخر اليه رجع الظاهرات فمن اراد ان لا يتلوث بالقاذورات ولا يتألم بالبليات
فليرجع اليه مستقلا بتلك الظاهرات وليس الحال ان العوال المقدسين لا شغل لهم الا بتلك الاشمار
ورفض الايتام عن حضانة مرضعات والمام البرى عن الحام وعرس الملس الجاهلية اي فاحضنها
ورعايتها لينبعث واغوار بعوض وترقيه حاجل لسحط وتعذيب عالم وتجزه الى غير ذلك
من الآفات والقدر والواقعة في زمانها هذا اي انما تشغلهم مشاهدة انوار الله الحق من كل شهيد
ويلزم حركاتها لوازم ضروريات لو حادث الى وضع ينفعهم ليتقرب با عوالم مع انها لا تحرك الساكنين
بل لما القي عليها من الاضواء القيومية والانوار اللاهوتية وتعلق عليها من الهيئة في الوقف
الالهية وسلطان الاشعة القدوسية ما لا يمكنها من البطلان ذواتها فضلا عما رو ونها وبحي
لحصول ذلك وكيف ولكانه فني الانوار البها وعدم الحجاب بينها عالمة بكل شيئ لا يعزب عن علمها
وعلم باريها اتفق المتكلمون الحكماء على ان كل مجرد معقول عاقل لذاته ولغيره وذكروا في بيان ذلك
امورا فصلها العلامة الرازي حيث اراد توضيحها وقال كل مجرد عن المادة ولواحقها لا تغفل
عن ذاته حاضرة عند ذاته ممتازة عن الغير عند نفسه ومعنى العلم ليس الا تميز الشيئ عند الذات
المجردة اما ان معنى العلم ما ذكرنا فلانا ندرك اشياء ونحكم عليها احكاما فتلك المدركات

متميزة بالقياس وذلك التميز اما في الخارج او في العقل والاول منتف لان المدركات قد يكون
معدومة في الخارج فتعين الثاني وهو المطلوب فقد ثبت ان كل مجرد عاقل ومعقول اما انه معقول فلانه حاضر
عند ذات مجردة واما ان المجرد عاقل لغيره فلانه يمكن ان يكون معقولا وكل معقول يمكن مقارنته لسائر
المعقولات له في العقل وكل ما يمكن مقارنة المعقولات له في العقل يمكن مقارنة المعقولات له في الخارج وكل ما
يمكن مقارنة المعقولات له في العقل يمكن ان يكون عاقلا وكل ما يمكن للمجرد فهو حاصل له بالفعل لانتفاء القوة و
الاستعداد فيها فالباري والعقول كلها عالمة بجميع الاشياء واما النفوس فلما لها من القوة
والاستعداد ليست عالمة الا بحصول استعداده التام القريب واقول لا يخفى ان في هذا الكلام مجال الاشكال
فان للعلم معنيين معنى يعرفه العوام والخواص ويعبره عنه بالفارسية بدانستن ولا نسلم ان هذا المعنى هو التميز
عند الذات المجردة ولا يلزم من كونه كذلك في الانسان ان يكون كذلك مطلقا حتى يلزم ان يكون كل مجرد
عاقلا الا ان يدعى البداهة فعال متى ان كل مجرد غير غائب عن نفسه شاهد لذاته وذاته متميز
عنده والغرض من ذكر الانسان ايراد مثال لا ذاته خطار ربما يعرض لبعض الاذهان القاصرة والافهام
ان بداهة ذلك غير ظاهر ثم ما ذكره في بيان ان المجرد عاقل لغيره في غاية الضعف والسخافة ويرد عليه
ايرادات ظاهرة مذكورة في الكتب المتداولة وقد يستدل على ان الباري عالم بجميع الاشياء
بانه المجرد يعلم ذاته فيعلم لوازم ذاته ولوازم لوازم ذاته ولما كان ذاته منقطع الحاجات وجب
انتهاء سائر الموجودات اليه فجميع الاشياء من لوازم ذاته والعلم بالملزوم يستلزم العلم باللازم
فهو يعلم جميع الموجودات وفي هذا اشكال لانه ان اريد باللازم في قولنا العلم بالملزوم يستلزم العلم
باللازم اللازم الذهني فالملزوم مسلم ولكن لا نسلم ان الموجودات لوازم ذهنية للواجب وما ذكرتم في
بيانه لا يدل عليه وان اريد به اللازم الخارجي فالملزوم ممنوع فالاولى ان يقال العلم لما كان عبارة عن الحضور عند
الذات المجردة والمعلول حاضر عند العلة غير غائب عنها فهي عالمة والعلة حاضرة عند المعلول فلو كان
مجردا لكان عالما بها ثم اختلف في معلومات الباري تعالى فقيل صور معلقة في محل وهل ذلك عن القدماء و
افلاطون وقيل بعض معلولاته واليه مال المصنف والمحقق الطوسي وذهب بعضهم الى انه عالم بذاته
وسائر الاشياء بنفس ذاته والمعتقد الحكماء على انه تعالى عالم لا بقيام علم بذاته وكذا في سائر صفاته
ولا يلزم من صدق المشتق صدق المبدأ واليه يشير ظاهر كلام الشيخين وسائر كلام المشائين واعترض
على المص بانه يلزم مما ذكرتم ان لا يكون الله خالقا لمحل علمه وعلمه بارادته وذلك باطل لان علمه فعلي على
ما اتفق عليه جميع الحكماء ولا يخفى ان هذا الايراد لا يختص بالمص بل يرد على المذهب الاشهر الا دعي
وايراده على المذهب الاوسط المنسوب الى المتكلمين اشد اللهم الا ان يقال بكونه حالا كما عرف به

بعضهم وفساده اظهر من ان يخفى اذ العلم الفعلي ليس ان يكون علة او شرطا لعلة للمعلوم بان يكون
حاصلا من الامور الخارجية حتى ان البناء لو تصور بيتا ثم يصنعه كان فعليا والباري تعالى تام الفعل
فلم يتوقف فاعليته على شيء فلو قال المص بان معلوله مع علمه لم يلزم عليه شيء يخالف راي الحكماء
ثم لا يخفى عليك ورود ايراد صعب على المذهب الرابع وذلك ان ذاته تعالى مباين مخالف
لذوات الممكنات فكيف يتصور ان يكون علمه بذاته البسيط علما بجميع الحقائق والماهيات ولهذا
شنع المص في الاشراق على صاحب هذا المذهب قائلا والمشاؤون واتباعهم قالوا علم الواجب
ليس زائدا عليه بل هو عدم غيبته عن ذاته المجردة وقالوا وجود الاشياء عنه يعلمه بها فيقال
لهم ان علم ثم لزم من العدم شيء متقدم على الاشياء وهو عدم الغيبة عن الاشياء فان عدم الغيبة
عن الاشياء يكون بعد حصولها وكما ان معلوله غير ذاته فكذلك العلم بمعلوله غير العلم بذاته وقال قطب
المحققين في شرحه لوجوب مغايرة العلم باحد المتغايرين للعلم بالمغاير الآخر على ما يشهد به الفطرة
السليمة ثم قال المص وانما ما يقال من ان علمه بلازمه منطو في علمه بذاته كلام لا طائل تحته فان علمه
سلبي عنده فكيف يندرج العلم بالاشياء في السلب والتجرد المانع سلبي وعدم الغيبة ايضا سلبي فكيف
يندرج العلم بالعرضي في السلب ثم الفقيه حكمته عن الاضافية والعلم بعد العلم بالاضافية وقد يحتمل لا تمكن توجيه
كلام المش ان لم يمكن على ما ارتضيه فلتقدم لتقريره وتوضيحه مقدمة فنقول العلم بالمعدومات
والممتنعات بل الغائبات يدل على الوجود الذهني والبديهة حاكمة بان الحاصل في الذهن غير الموجود في الخارج
بعينه والا لكان امرا واحدا بعينه في آن واحد حاصلا في محال متعددة وكان جوهرا وعرضا معا بل موجودا
ومعدوما والحاصل في الذهن انما هو الصورة ويجب ان يكون الصورة الحاصلة غير مساوية للمعلوم في
الماهية اما اولا فلان الماهية المساوية لماهية الشيء ممتنع واما ثانيا فلان الصورة الذهنية كيفية فكيف يكون
مساوية لماهية الجوهر وسائر المعقولات واما ثالثا فلانه يستحيل ان يكون لوازم الطبيعة النوعية
مختلفة لان بعض افرادها قائم بذاته وبعضها قائم بغيره والقيام بالذات وبالغير كالتوري الوضع من
لوازم الماهية ورابعا فلان تصور الصحاري مع الجبال والانهار والبحار والبساتين والدكاكين والرجال
المشغولين بالحرف فان لزم ان اول البطلان ولا شك الفرق بين حصول الخارجي والعقلي والمشتغل بجميع
مكابر بمقتضى عقله فرجع الى كتابنا بعد ده   ومما يدل على اثبات الاجرام السماوية و
كونها غير مركبة من العنصريات وانها مخالفة لها ما ذكر من وجوب دوام حركتها ولو كانت
مركبة لتعطلت وما دامت حركتها لما ترى ان حركات العناصر والعنصريات غير دائمة فهي غير
عنصرية وما كان لها خفيفها لا يتحرك الا الى فوق وابدا وثقيلها لا يتحرك الا الى السفل والمركب

بتبدل

بتبدل الاشكال وتحركها في الانفصال والاتصال بسهولة واليابس بخلافها بصعوبة والافلاك غير
متخرقة ولا متحركة على الاستقامة الى المركز ولا عنه بل حركتها دورية على الوسط فهي لا خفيفة ولا ثقيلة
ولا حارة ولا باردة ولا رطبة ولا يابسة فهي طبيعة خامسة اي جسم مغاير للعناصر الاربعة ولما كانت
هذه الالفاظ ظاهرة وتحقيق معانيها غير لائق بهذا الكتاب ما توجهت بها قال الش عدم التحرك
على الاستقامة يدل على امتناع الانخراق لانه بالحركة المستقيمة والانخراق بحيث يحدث
مزاجه لا يكون الا بالمستقيمة واما مطلق الانخراق فقد يكون بان يتحرك بعض اجزائه حركة مستديرة ويسكن
الآخر او يتحرك على الاستدارة الى جهة اخرى وذلك ايضا ممتنع على الافلاك لامتناع سكونها وتغير حركتها
ولا يخرج الزمان من الوحدة الاتصالية واقول الحركة المستقيمة قد تطلق على الواقعة على خط مستقيم
وقد تطلق على الحركة الاينية الواقعة عليه مطلقا كما ان المستدير قد يطلق على ما يعم الوضعية والواقعة على محيط
دائرة وقد يطلق على ما يقابل الاينية اعني على ما يقابل الوضعية فان اراد بالمستقيمة المعنى الاول فحصول
الانخراق المحدث للمزاج لا يكون الا بالمستقيمة ثم المستدير وكذا ان اريد به المعنى الثاني لجواز ان
يحدث وقت الحركة الاينية الواقعة على محيط دائرة او بالحركة الكمية التخلخلية والتكاثفية دون الاينية
والاستدارة لا تمنع لا يقال التخلخل والتكاثف يستلزم تبدل الاين لانا نقول وكما لم لا يجوز
ان يتخلخل ويتكاثف جسم مع السطح المحيط به لوجه لا يخرج منه وذلك ظاهر جدا او تحصل في بعض الاجزاء
الواقعة في تخلخل وذلك الجسم من غير تغير في سطحه الظاهرة فان قلت انفصال الاجزاء بعضها عن بعض
يستلزم تبدل الاين المستلزم للحركة الاينية وانما يلزم لو لزم حدوث اين آخر لم لا يمكن الا تبدل اين
الى اين آخر وحصول الجزء في اين بالقوة متحركة فيه بعد ما كان حاصلا في اين آخر والمستلزم للحركة الاينية
او نقضها على ما سوى الكل دون الاول سلمنا ان حدوث الاين انما يلزم لو انفصل جزء من الاجزاء
من جميع الجوانب حتى يحصل له اين بالفعل واما اذا لم ينفصل الا من جانب واحد فلا يلزم
اذ الاجزاء بعد بالقوة لا بالفعل فكيف يتصف بالاين والحركة الاينية وقد صرح بذلك السيد المحقق في حاشية
شرح حكمة العين وبهذا ظهر انه لا يستقيم كلامه ان حمل الحركة المستقيمة في كلامه على مطلق الاينية مع ان ذلك
حمل غير مستقيم لا يتحمله الا من لعقل ونيم والطبع سليم والفهم مستقيم قوله وذلك على الافلاك ممتنع الا ان يريد
بالمستديرة المعنى الاول الاعم شيا ولا نسلم ان الزمان يخرج بذلك عن الوحدة الاتصالية
ولو فسخه انه ان اراد بقوله يلزم سكونها وتغير حركاتها انه يلزم سكون اجزاء الفلك وتغير حركاتها
فممنوع ولا نسلم ان الزمان يخرج بذلك عن الوحدة الاتصالية وان اراد انه ذلك يلزم على الافلاك كليتها
فمسلم انه مستلزم لكن ذلك لا يستلزم امتناع اختلاف الحركة في اجزائها ومدار الكلام عليه وعلم ان للعقل
في هذا المقام كلاما وهو ان الانخراق المحدث للمزاج يستلزم الميل الى غير الوضع والشيء افتقاده جرمه

مع للحس بالحركة المستديرة ونسبه الى نفسه ثم انك خبير بان ما ذكره المقدمة من الكلام انما ينتقض ولا نهما
المشهورة في المحدد ولولا احاطة السماء بها بالارض لكانت اذا غربت الشمس لم ترجع الى المشرق
الا بان ينتهي الى اثنا ر وليس كذلك فالسموات كلها كرية والشمس لم ترجع الا مستديرة وكاشفا وذلك
مسقط له او استدارة الحركة لا يوجب استدارة الشكل لوجود الكل اذ يدور على جميع ما عدم الذي
منه عدم التركيب المستلزم للبساطة ولا نظر الى القابسين لتنوع بل متعقب محيطة بعضها ببعض بالحقيقة
غير محيرة عن الانوار لا تحرك الا بالارادة فلها غاية مقصودة فلا يجوز ان يكون غايتها امرا آخر جزئيا
بل لا بد من كونها كلية فهي مدركة للكليات فكونها ناطقة وتفصيله يتوقف على توضيح مقدمات الاولى ان
الحركات لا يكون مقصودة لذاتها قال المحقق في شرح الاشارات ان الحركة لا يمكن ان يدوم بدوام شيء
ذي قرار فالمحرك القار انما يقتضيها لا لذاتها بل لشيء آخر يحصل بها ويكون ما يقتضيه لذلك
المحرك هو ذلك الشيء لا الحركة فان الحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها وتعريفها بكونها
كمالا من حيث هو بالقوة لا ينافي ذلك وقال الشارح الحركة الارادية لا بد لها من غاية ما دين بعض الحركة
لان حقيقتها كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة ومعناه انه كمال لا يتر اي لا لما هو بالقوة باعتبار
ذلك الكمال وذلك انما يتصور بان يكون هو وسيلة الى كمال آخر وما هو وسيلة لذاته لا يكون مقصودا بالذات
وهذا اولى مما قال لانها لا يمكن ان يقتضيها محرك قار لذات بحسب طبعه او غيره وذلك اذ مقتضى الشيء يدوم
بدوامه وانما يقتضيها لا لذاته بل لشيء آخر وذلك لانه لا يلزم من عدم كونها مقتضى المحرك القار لذاته
بحسب ارادته او غيره ذلك ان لا يكون مقصودا بالذات لجواز ان يقتضيها المحرك بانضمام امر غير قار
يكون جزءا من العلة المستلزمة ولا يكون مطلوبة لغيرها ان يكون الغير علة غائية ولا يلزم ذلك من كونها غير مقتضى
الذات المحرك بطبعه او ارادته او غيره ذلك على انا بعد الانعام عن ذلك نقل الكلام الى ذلك الشيء
الآخر فان كان امرا قارا لم لا يجوز ان يصدر عن المحرك بانضمام الحركة وان كان غير قار لم يجز ان
يصدر عن المحرك بطبعه وارادته هذا هو كلامه وكتب على الحاشية ان القائل هو المحقق شارح الاشارات
واقول قد نقل كلام المحقق بعبارته ولا يذهب عليك انه ليس فيه ما يدل عليه وهو ان اللزوم الذي منعه بقوله
لا يلزم من عدم كونها مقتضى الحركة القار لذات ان لا يكون مقصودة بالذات اي مطلقا
سواء كانت مقصودة بالحركة قارا او غير قار على ما يدل عليه السند الذي اسنده المنع فيه اعني قوله لجواز
ان يقتضيها بل محصل كلامه ان الحركة لا يكون لذاتها لا مقتضى لمحرك قار فلو اقتضاها محرك قار لم تكن لذاتها
بل لكونها وسيلة الى غيرها فلكون ذلك الغير مقتضى لذاته والحركة بالتبع واين هذا من لزوم الذي
منعه الشارح مستندا بما ذكره قوله لجواز ان يقتضيه المحرك بانضمام جزء غير قار ليس شيئا اذ المقتضي الحقيقة في
امر غير قار لان المركب من القار وغير القار والكلام في اقتضاء القار كما لا يخفى ولا يذهب عليك انه

لا محركه

فما

فما قوله نقل الكلام الى ذلك الشيء الآخر فان كان امرا قارا لم لا يجوز ان يصدر بانضمام الحركة لانا نقول ذلك
الشيء الآخر هو ما يكون الحركة لاجل حصوله اعني الغاية مثل الحصول في الحيز الطبيعي كما ينادي عليه كلام المحقق
لا ما يكون الحركة ولا اشتباه في جواز كونه امرا قارا فقوله لم يجز ان يصدر سقط ظاهرة وعلم
ان صاحب المحاكمات اورد عليه ما افاده المحقق كلاما وقال ما ذكره لا يدل الا على ان الحركة ليست مقتضى
طبيعة المحرك لذاته ولا يدل على ان الحركة غير مطلوبة بحسب ذاتها والشبهة انما نشأت من تغير
ذاتها فان هذا الضمير ان رجع الى المحرك فهو مستعمل المقتضي لذاته الحركة وانما ان رجع الى الحركة
فمعناه ان المحرك لا يقتضي الحركة لذات الحركة فهو اول المسئلة ولا دليل عليه فانه يجوز ان يكون الحركة
مقتضى الطبيعة لا الذات الطبيعة بل بتوسط شيء آخر ويكون الحركة مطلوبة لذاتها لا بتوسط مطلوب آخر
ويتحقق انه لا حاجة في اثبات تلك المقدمة الى دليل فان الحركة لبث الى التأدي وانه توجه الى الغير
فامتنع ان يكون مطلوبة لذاتها هذه عبارة المحاكمات وقال الشارح اورد ان يا خذ هذا المعترض بهذه
العبارة ويحسبها الاعتبار كما فعله في كثير من المواضع ولم يقدر على المخفية كما ينبغي واضطرب فيها
ما شاء الله فانه قد ذكر جواب ايراد المحاكمات في موضعه ثم في قوله فامتنع ان يكون مطلوبة لذاتها
تأمل اذ غاية ما يلزم الى الغير الحقيقي امتناع كونها مطلوبة لذاتها لجواز ان يكون امرا مطلوبا لذاته وذلك الامر
لا ان ما يؤدي وان كان هو ذلك فيحصل المقدمة الاولى ان الحركة لا بد لها من غاية ينتهي اليه المحرك بحركته
المقدمة الثانية ان ما ينتهي اليه الحركة اما كيف او كم او اين او وضع والحركة لا يقع الا في تلك المقولات
الثالثة ان الفلك لا يكون بالقوة الا في الوضع فهو يتحرك لكانت حركته وضعية فغايته الوضع
ثم نقول وليس تلك الغاية وضعا جزئيا والا وقفت عنده فهو اذن وضع كلي فهو مدرك للكليات
وذلك ما اردناه ثم لا يخفى ذلك في صدور الحركة الجزئية لان الراي الكلي لا ينبعث عنه حركة جزئية فلا بد
من قوة منطبعة فيه بها تدرك الجزئيات فنسبة تلك القوة الى النفس كنسبة قوانا الجسمية الى نفوسنا
هذا ما ذكره المشاؤون وقال الشارح اقول لا حاجة في ذلك الى ان الحركة لا يكون مطلوبة لذاتها بل
يكفيهم ان يقولوا المطلوب ليست حركة جزئية والا انقطعت عندها واقول هو اولى نتيج بل ذلك
مذكور في بعض الكتب مع الايراد الذي اشير اليه بقوله فان قيل لم لا يجوز ان يكون المطلوب الحركة الواحدة
المستمرة من الازل الى الابد فلا يلزم الانقطاع واما الجواب الذي اشار اليه بقوله فلان القوة الجسمانية
لا يدرك الغير المتناهي ليس بشيء اذ القوة الجسمانية لا يدرك الغير المتناهي مفصلا ودفعة واما الادراك
الاجمالي فامتناعه ممنوع وكذا التفصيل في زمان غير متناه ثم اعلم ان الفلك لا يطلب الاوضاع
لذاتها لانها ضائعة في نفسها بل لانها [illegible] انوار واشراقات لذيذة على ما اشار اليه في هذا الكتاب بقوله
فاسعد الانوار القاهرة [illegible] الى اشراق [illegible] الا ثبت في عالم الاثير فلكل جسم

[illegible]

من الافلاك والكواكب نفس مجردة ولذلك قيل الحق ان للكواكب حركة وضعية بها وارائها والشيخ الرئيس مال الى هذا القول ورجحه في الشفاء والاشارات حيث قال حكم الكواكب حكم الافلاك في وجوب استخراج الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل وقال المحقق الطوسي في شرح الاشارات هذا انتهى غير محسوس فيما فوق القمر واما القمر فان لم يكن محوه خيالا ابتدائيا فيه بالانعكاس كالهالات وقوس قزح او خيالا موجودة واقعه بحذائه بل كان شيئا موجودا فيه ثابتا في جميع الاوقات على حالة واحدة لم يكن له حركة استدارة لكن الحكم القطعي فيه مشكل والاظهر ان لا يكون شيئا موجودا فيه وامتناع تغيره عن الوضع الطبيعي قال الشارح وقد اختار في التذكرة ان المحو كواكب صغار منطبعة مركوزة مع القمر تدوره ثم قال واقول كما ان القمر بسيط فكذا التدوير فلو اقتضى المباطنة عدم كونه موجودا في القمر لاقتضى ان لا يكون موجودا في التدوير ولا فرق بينهما على ان الدليل لا يدل على المدعى واقول انهم ذهبوا الى ان الكواكب كلها مضيئة حتى ان بعضهم جعلوا ذلك مناط تميزها بينها وبين الافلاك فذلك وان لم يكن امرا واجبا لكنهم اعتبروا واخذوا المبادي والاليق ولذلك في علم الهيئة فطار كثيرة كما لا يخفى على من يتصفحها فالوضع الطبيعي للقمر الذي هو من جملة الكواكب ان لا يكون فيه جسم آخر والا لم يكن مضيئا فالمحو ان كان شيئا موجودا في القمر فاما ان يكون الاختلاف في جوهره من غير ان يكون فيه جرم آخر او بواسطة حصول اجرام فيه والاول ينافي البساطة والثاني ينافي دعوتهم عن الوضع الطبيعي الذي معنى ان يكون عليه ولما لم يكن تلك المقدمة قطعية بل ظنية من المشهورات عندهم قال المحقق والحكم القطعي فيه مشكل ولم يقل بحث فظهر ان النقض غير وارد وان عدم الفرق لعدم التمييز قال التقريب تمام اول النسبة في الوجود نسبة الجوهر القائم الاول الى الاول القيوم فتمام جميع النسب واشرفها لكن طرفها اشرف من طرفي كل نسبة اخرى وهو عاشق للاول والاول قاهر له بنوره فبنوره نسبه قهرا لعجزه عن الاحاطة والاكتناه بنوره كما اشرنا اليه ويجيء زيادة تحقيقه فاشتملت النسبة المذكورة على محبة من جانب المعلول وقهر من جانب العلة والطرف الواحد اشرف من الآخر فسرى حال تلك النسبة في جميع العالم حتى اذ وجدت الاقسام فانقسمت الجوهر الى اجسام وغير اجسام وكذلك انقسمت الجوهر المفارق الى قسمين عال قاهر هو العقول ونازل في رتبة منفعل مقهور هو النفوس الفلكية والانسانية وكذلك انقسم الاجسام الى الاثيري والعنصري بل انقسم بعض الاجسام الاثيرية الى فائد السعادات وهي السعود الفلكية وقائد القهر وهو النحوس بل الجسم العنصري نيابة النفس العاشق والاثيري العقل المعشوق وقائد القهر نيابة المعشوق وقائد السعادة العاشق بل النيران اعني الشمس والقمر واحدهما وهو الاول مثال العقل والآخر

مثال النفس بل العلوي في التفلي والسامي بالسامي من الشرق والغرب بل الذكر والانثى من الحيوان ازدوج طرف كامل مع ناقص اشياء وافقد آثار بالنسبة الاولى بعينها وكذلك يعينهم قوله ومن كل شيء خلقنا زوجين ولما كان النور اشرف الموجودات فاشرف الاجسام النورانية وهو القدس الاب اذ من الازدواج بينهما وبين القمر يحل النطفة ويتولد المولد على ما فصل في الكتب النجومية وهي الكل من زوجها وقاهر له وهي مثال العقل المفيض للنور فهي الاب والام زوجة الكل والنفس والقلب والادراك له وقوة محوه له على ما يشهد به علم الاحكام وهو الشمس اسمه بالفهلوية الشهر قاهر الغسق رئيس السماء فاعل النهار عظيم الهيئة الالهية الذي يعطي جميع الاجسام القابلة لقبول فيضه اضواءها ولا يأخذ منها وقال الشارح هذا يدل على ان انوار جميع الكواكب مستفادة منها وانت خبير بانه لو حمل على ما فهم الشارح لزم مفاسد كثيرة منها ان يكون انوارها مستفادة منها ومنها ان يكون الهواء والاجسام اللطيفة كالافلاك منورة منها ونحو ذلك الله الاعظم لما اشرنا اليه في صدر الهيكل الرابع والوجهة الكبرى ولعبدة اصحاب السعادات المعظمين سيما السيد الابد اعني الهو صاحب الحجز والبركات جبس من ابدعه تعالى من صورته فتبارك الله احسن الخالقين

في اثبات بقاء النفس بعد الموت وبيان احواله فيه

وتقرر الدليل على بقائه انه قد ثبت ان النفس الناطقة غير حالة في الجسم ولا تعلق لها بالبدن في ذاتها وجوهرها بل تعلقها به لكون آلة لها في اكتساب الكمالات فاذا فسد البدن لم يبق ما لا حاجة اليه في وجودها مع ان العلة المؤثرة في وجود النفس باقية فيجب بقاؤها بعد فساد البدن واليه اشار المصنف بقوله اعلم ان النفس لا تبطل لانها ليست ذات محل فلا ضد لها ولا مزاحم ليبطل واراد بالضد الضد في الذات وبالمزاحم المنافي بالعرض ومع انها دائم فيدوم به وليس بينها وبين البدن الا علاقة عرضية شوقية لا تبطل ببطلانها الجوهر واعترض على هذا الدليل صاحب المحاكمات وقال فيه نظر لان الجوهر العقلي الموجد للنفس لو كانت علة تامة لزم قدمها بقدمه وان كانت علة فاعلية وتوقف وجودها على حدوث البدن فلم لا يتوقف بقاؤها على بقائه فالنفس وان كانت مجردة الا انها متعلقة بالبدن فيجوز ان يكون تعلقها شرطا لبقائها فاذا انتفى انعدمت ثم ان الشارح اضاف اليه في هذا المقام بعض الفوائد المسطورة بعينها وشبهها في كثير من الكتب المشهورة مثل المحاكمات وكثير من رسائل الامام واكثر كتب الكلام واوائل كل موضع قال اقول ح وانما يند تلك المنوع مذكورة في الكتب ومن تلك المواضع ايراده على بيان امتناع كون صورة البدن شرطا لبقاء النفس فانه قال لا نسلم ان مع دوام المبدأ الشرائط الناشرة وذلك انما تبين اذا لم يكن البدن وصفاته شرطا لبقائه كما هو شرط لحدوثه وهو غير متبين فلا بد

لعدم بيان وما قيل في بيانه من ان البدن باستعداده علة قابلة للصورة الحاصلة منها وتلك
الصورة مستلزمة للنفس لانها انما يفيض منها عقيبه فاذا انتفى المستعد لزم انتفاء تلك الصورة
ولا يلزم من انتفائها انتفاء ذات النفس والحاصل ان حصول الصور الكمالية للبدن يستلزم حصول
النفس لتوقفها عليه وانتفاء تلك الصورة لا يستلزم انتفاء النفس المقتضية اياها واقول
فيه نظر لان انتفاء الصورة وان لم يستلزم انتفاء النفس من حيث كونها فائضة عنها
فربما استلزمه من وجه آخر والغرض انما يتم ذلك ان لو ثبت ان اعتدال المزاج ليس شرطا
لبقاء النفس والا لكان انتفاء الصورة مستلزما لانتفاء الاعتدال اقول هذا نظر من بصيرة عمياء
وتفطن من فطانة بتراء اذ غرض صاحب القبس كما لا يخفى ان الصورة وعوارضها لكونها معلولة
للنفس لا يصح ان يكون شرطا لبقائها اذ المعلول يمتنع ان يكون شرطا لبقاء العلة وليس المدعى
كما لا يخفى وليس المدعى كما لا يخفى على من له ادنى معرفة باساليب الكلام الا هذا اعني بيان امتناع
كون الصورة وتوابعها شرطا لبقاء النفس لا بيان امتناع استلزامه بوجه آخر من الوجوه كما يشعر
به قوله فاذا لم يكن البدن وصفاته شرطا الا قوله فلا بد له من بيان وايضا قوله ايضا فاسد
لما تبين في موضعه من ان المزاج معلول للنفس المجامعة للاسطقسات وكذا اعتداله ومزيد توضيح
الكلام في المرام انا نقول للشارح المجيب المجادل انك غب التنبيه بهذا الكلام حيث سلمت ان
الصورة الكمالية وتوابعها من صفات البدن معلولة للنفس فائضة عنها فعليك تسليم امتناع
كونها شرطا لبقاء النفس مطلقا والوجه الذي ابدعته فيستحيل جدا لا يليق اصلا فان
الذي ابدعته اولا ونسبته الى الغير باقول لم يمكن الا احتمال كون البدن شرطا لبقاء النفس
وصاحب القبس الى من رد كلامك وعدم بيك عن حدوثه لسخافته وانت بعد ذلك اردت
رد ما اورد على كلامك المعدوم حيث تغابيت عن الامور الواضحة واحدثت ما احدثت
من الاغلاط الفاضحة فان قولك ربما استلزمه من وجه آخر لا وجه له اصلا لما مر غير مرة وايضا
قولك ايضا باطل لما اشير اليه فان المزاج المعد غير المزاج الكائن المعلول كما تبين في موضعه والعجب
بل العجب منك انك مع كثرة الايراد والطعن على كلام صاحب القبس ما تعرضت الا الايراد
بارد وغير وارد فاول ما يرد على ظاهر كلام صاحب القبس انا لا نسلم ان الصورة الكمالية وتوابعها
معلولة للنفس فائضة منها ولو سلم فلا نسلم انحصار ما في البدن فيها لم لا يجوز ان يكون في البدن
جزء ما يستلزم انعدامه انعدام النفس ثم اقول يمكن دفع المنعين بمزيد تقرير الدليل
وتحريره ثم اورد ما يبقى منها شيء هو المشهور المقرر عند الجمهور ان مزاج البدن معد لحصول
النفس فكيف يكون معلولا لها على ما ذكر وبين في موضعه وكيف تقرر عنده ان المتنافيان وانى

بما سلكه م

لهى الكلام

تحقيق الكلام في هذا المرام في موضعه على ان كلام صاحب القبس كما لا يخفى على احد مبني على ان الصورة
البدن وصفاته اللائقة لها معلولة للنفس مستلزمة لها من هذه الجهة لا من جهة العلية والمعلولية
لعلتها كما بين في موضعه فلو لم يكن انتفاء الصورة مستلزما لانتفاء النفس من هذه الجهة
كما سلمه لم يظهر استلزامه لها من جهة اخرى اذ ليس اللزوم بينهما جهة اخرى على انه لو لم
يظهر انعدام النفس بسبب انعدام صورة البدن وليس الدعوى الا هذا وبالجملة انحصار
اللزوم بينهما في العلية المذكورة على ما اشير اليه ولوح الى بيانه والشارح لم يتعرض لذلك
وقال ما شاء وغاية توجيه الكلام منع الانحصار ولا يذهب عليك انه غير موجه اذ لا توجيه
فان منع المقدمة المبينة من غير تعرض الى بيانه خارج عن قانون التوجيه ولعل الشارح لعله
لم يتفطن بالبيان وقد اشير اليه ولقد شاع في المثل وما علي اذا لم يفهم البقر وايضا قوله ايضا
فاسد لما تبين في موضعه من ان المزاج معلول للنفس المجامعة للاسطقسات وكذا اعتداله و
منها كلامه على دفع منع انتفاء المحل عن النفس واما ما يقال في دفع هذا المنع من ان محله لا بد ان
يكون مجردا لكونه جزء المجرد فيكون عاقلا ومعقولا وهو المعني من النفس فيكون بالفرض
محل النفس او جزؤها هو النفس فهو في البرهان قال فيه بحث اما اولا فلانه لا يكفي في كونه
نفسا كونه عاقلا ومعقولا لان التعلق التدبيري مأخوذ فيه وربما لم يكن المحل المذكور كذلك واما ثانيا
فلانه يجوز ان يكون ذلك المحل بمنزلة الهيولى لجميع النفس يحصل بانضمام مجردات اخرى او هيئات
اليها حالة فيها نفوس متعددة فزوال تلك المجردات وبقي المحل واقول قوله على ما ذكرنا لا
يتوجه منع انتفاء المحل كذب فانه ما زاد شيئا ما دفع احتمال حلول النفس في مجرد ويمكن ان يدفع
ما اورده على دفع المنع اولا بانه لا نظم يعتبر في مدبر البدن كونه مدبرا لمجرد ذاته بل هو شامل
للمدبر بذاته او بقوة حالة فيه بل النفس على ما اعتبروه هي المدبر بقوة حالة فيها فانهم قالوا
للنفس قوتان حالتان فيها عاقلة وعاملة لها بها يدبر البدن ومع ذلك نقول على ما ذكرتم يكون
النفس على ذلك المحل لكونه عاقلا ومعقولا بتجرده ومدبرا بقوة حالة فيه بل البعض ولا نعني بالنفس
الا الجوهر المدبر وثانيا ما اورده عليه ثانيا فعلى تقدير كونه موجها في آداب المناظرة مدفوع
بانه مع ما سبق من امتناع وحدة النفوس ووجوب وحدتها في كل شخص وبانه يستلزم
ذلك ان يكون كل نفس من تلك النفوس المتعددة عاقلة لها ولما عداها او شرطا الادراك هو الحضور

اولى

عند المجرد حاصل هناك فانه محقق في موضعه ان الحال حاضر عند المحل وكذا المحل عند الحال و
كذا الامور الحالة في محل واحد حاضرة كل منها عند الباقي وفي هذا نظر لا يخفى ويمكن دفع التقرير
بالانه [illegible] الا ذكيا هذا [illegible] اذا جعل النفس من المجرد المجموع الحال والمحل واما اذا جعل
مجموع المركب من الحال والمحل المجردين على ما يوجد التصريح به في بعض النسخ المتجددة من شرحه
فهذا الكلام في بيان [illegible] المحل عن النفس لانه استبعد تركبه والذي ابدعه من الاحتمال
لا يتأتى فيه فانه يكون النفس مجموع الحال والمحل لم يكن له محل ولا محل للمجموع ضرورة فالكلام
الذي [illegible] غير مقابل لما ذكره رافع منع انتفاء المحل فكأنه يعلو كعبه
لم يفرق بين المحل والجزء الاول ثم كيف تكون النفس مجموع الحال والمحل مع انا لا نجد في انفسنا
عند العلم بها ولا حظتنا الا امرا واحدا غير ذي اجزاء على ما تقرر في موضعه والكل المجرد اكثر
من الاجزاء التي كل منها معقولة اذ علمه بنفسه بذاته بالعلم الحضوري علم ضرورة اجزائه فعلم ذاته
غير واجداني من في اجزاء وليس الامر في النفس كذلك على ما صرح به كثير من اهل العلم فاعرف ذلك
وقد ذكر بالعدم في الهيكل الرابع من امتناع كونها نورا لغيرها والمحقق البيان ومحصله انه في
الصورة المعتبرة انه [illegible] حل مجرد في آخر وتحقق النفس تمام كمن النفس هي الحال لان كل مجرد
حال نور لغيره لما تقرر في موضعه ولا شيء من النفس بنور لغيره لما مر من ان كل نفس نور لذاته لا لغيره
ولا المجموع لاستلزامه التعدد في العاقل والمعقول وقد اشير الى بطلانه فتعين ان تكون في الصورة
المفروضة هو المحل ولو كان له محل آخر لزم بالتقدم ولو ترتبت فيظهر النفس لا محل لها فانه فيها ما
توهمه الشارح ثم لما احتج على نفيه بما آخر وقال الوجدان الصحيح يدرك من نفسه انه لا ينعدم بانعدام
كل جزء جزء بعوض من اجزائه وهكذا الى ان ينعدم جميع بدنه ويظهر ذلك بان يوهم [illegible] اجزاء
منه كالاظفار مثلا وهكذا الى تمام البدن وهكذا الى ان يبقى الاصبع وهكذا الى تمام اليد
وهكذا الى [illegible] فان النفس المشرق يتيقن بقاءه في جميع هذه الاحوال الى ان يستوفي
تمام الاعضاء واقول هذا لا يتبعه [illegible] وليضحك عليه وانما الكلام في كلام الاخير [illegible]
بعض الاعضاء الى بعض آخر في مثل هذه ظاهر البطلان فان قيل وبعضها يوجب زوال الحيوة
دون بعضها لا يجوز ان يكون [illegible] وذلك البعض [illegible] لانعدام النفس ثم لا يخفى ان ما ذكره
جار في اكثر الموجودات وكانه اخذه مما اشتهر عن بعض الرساتيق في الحوار ثم قال [illegible] في هذا [illegible]

ذوق الاشراق ان جعله النور المجرد لا ينعدم اصلا ولا يقبل العدم بذاته لانه عين الظهور لذاته
وانما يقبل العدم بعين مراتبه المختلفة في النقصان فان المرتبة الكاملة منه من جميع الوجوه سواء كان
كما تقرر ثم ان النفس لكل مرتبة من مراتب نقصان النور مستندة الى ما فوقها من الانوار العالية
وهي قديمة بدوام عللها القديمة واذا احدث بدن خاص واستعد مزاجه الخاص للنور بمرتبة
من مراتب النفس الكلي تعلق به مرتبة من مراتبه منزلة على سبيل التنزل وتلك الخصوصيات بمنزلة
تخصص المفروضة للجسم البسيط بواسطة عروض الهيئات المختلفة من وجه دون وجه آخر بمنزلة القوة
الحالة في الهيولى الا ان العوارض والصورة زائدة على الهيولى وتلك الخصوصيات ليست زائدة على
حقيقتها فان كمال النور ونقصانه من نفس حقيقة النورية ثم اذا فسد البدن المخصوص لم ينعدم
تلك الخصوصية النقصانية التي تخصص بها نفس الكل لعار الهيئات المكتسبة من تلك العلق ولولا
تلك الهيئات لم يبق اثنينيتها فالكل ان ينسلخ عنها جميع تلك الهيئات عادت الى مرافقة
الاصلية و[illegible] الذاتية واعتبر ذلك بالنور المحسوس كضوء الشمس مثلا انما يتعين مرتبة
في الكمال والنقصان بالقوابل المختلفة في قبول الضوء واقول هذا مع انه توهم كاذب
وتخيل باطل وكلام اهل [illegible] الا بعد اثبات ان النفس نور لذاته لا لغيره وكونها مجردة
لا يفيد في ذلك فان كثيرا من العلوم والانوار الشارقة مع تجردها حالة في غيرها وقائمة للعدم فلم
لا يجوز ان يكون النفس نورا مجردا حالا في مجرد آخر كما اعترف به آنفا فيكون نورا لغيره فيكون قابلة
للعدم على ما صرح به في الحاشية من ان النور لغيره يقبل العدم كالانوار العرضية ولما كان هذا الكلام
الزاما بالنسبة المعترف بجواز حلول النفس لم يتوجه عليه ان هذا مخالف لما قرره آنفا من
انتفاء المحل عنه على ان ابهم لم يتبين ذلك على ما اشرت اليه وما اشرت اليه من الوجه الى
النظر فيها ايضا نعم قد تبين بطلان ما توهمه الشارح من جواز تركب النفس من مجردين هذا ولئن سلمنا
ان النفس نور لذاته على ما يقتضيه الوجدان والبرهان الذي قررناه في موضعه فلا يتحقق نفس الكل
بالمعنى الذي ذكره ثم من العجب الذي ليس منه بعجب انه عدل عن [illegible] صريح صواب [illegible] سهلة
الجواب الى دليل عليل مبني على دعاوي فاسدة مقدوحة ومقدمات باطلة ممنوعة فان وحدة نفس
الكلي بالمعنى الذي تخيله وكون النفوس الجزئية بمنزلة حصصها وتعينها المنفذة الزائلة
غير ذواتها الذاتي وكون النفس الكلية باقية غير مشروطة بامر جسماني ازلي كلها ممنوعة ومحض دعاوي

لغيره ظ

الاشراق خلاف هذا وما ادعاه او توهمه من تخيلات بعض المتصوفة الحشوية فكان حسبان كل
ما خرج عن قانون البرهان ومقتضى الوجدان فهو مذاق الاشراق ولعل اشراقه الحاصل
من اشراقه مخايل الخذلان ومظاهر البطلان ثم ما توهمه من تخطط النفس الكلية وتخصصها الى النفوس
الجزئية وبقاء النفوس الجزئية مدة ثم زوالها وانعدامها وعودها الى الصرافة [illegible]
فما هو الا هذيان ما له من سلطان وهو كلام ليس له طائل ولا يعود الى حاصل وليس بمعقول ولا بمقبول
ولا يكاد ما فيه من وجوه الفساد والبطلان يخفى على ارباب البرهان واصحاب الوجدان ثم ما باله
مع خياله هذا او ما حسبه من تخيلات المتصوفة لا يحكم ببقاء البدن فانه يمكن اجراء ما ذكره فيه بوجه
او وجه ثم ان الذي يعضر فيما مضى كاف لا دراك التشنيع في الحكم على بطلان ما توهمه وعلى هذا يتوجه اشكالات
شتى في خلود النعيم وعذاب الجحيم الاليم لاصحاب الجنة والجحيم اللهم الا ان يتكلف ما لا يخفى ثم لا يخفى
ان من الذي يعود انما هو بقاء النفوس الجزئية وحاصل جوابه هذا منع استناده على ما يعتبر من بقائها فانه
قرر انه ان انسلخ جميع الهيئات عنها لم يبق وانه لم ينسلخ يبقى وظاهر كلامه عدم جزمه بالانسلاخ ثم
لو تم وسلم ما قرره من ان النور لا ينعدم فاي حاجة الى المقدمات التي تكلفها ثم العاقل المدرك
لذاته بذاته المستعرف المتبرء بالاته في كل شخص اما النفس الكلية او الجزئية فعلى الاول يلزم خلاف ما تقرر
وتقدم وعلى الثاني لم يلزم بقاؤها على ما توهم وانما يلزم لو لزم بقاء الشيخ منها وبقاء هذه الانية كما لا يخفى فان
شيخ البدن انفه وكذا شيخ جميع الغاسية التي لا يحكم ببقائها باقي ثم المقصود لما فرغ من بيان بقاء النفس شرع
في تفاصيل احوالها فيما بعد المعلق فمهد لذلك اصلا وقال وبعين ان لذة كل قوة انما يكون بحسب كمالها وادراكها
وكذا المها يحسب انتفاء الكمال وادراك ذلك الانتفاء ولذة كل شيء يحسب ما يخصه فللشم ما يتعلق
بالمشمومات وللذوق ما يتعلق بالمذوقات وللمس ما يتعلق بالملموسات وكذا غيرها من سائر القوى الحيوانية
والعقلية فلكل ما يليق به وكمال جوهر العاقل الانتقاش بالمعارف حتى يصير ذا هيئة العوالم النظام
وبالجملة امر المبدأ والمعاد والتنزه عن القوى البدنية ونقصه في خلاف هذا ولما استشعر ان لا يكون كل الاتم
لكن عظيم الاشتداد والكمالات العقلية وفي الحسية لكن لا ربما لكس قال واللذيذ والكروه قد يحصلان
دون حصول اللذة من اللذيذ والالم من المكروه لمن به سكتة او سكر شديد فانه لا يتالم بالضرب ولا يلتذ
بحضور المعشوق فالنفس ما دامت مشغولة بهذا البدن لا تتالم بالرذائل النفسانية ولا تلتذ بالفضائل
والكمالات الروحانية لسكر الطبيعة فاذا فارقته تتعذب نفوس الاشقياء بالجهل والرذيلة
الظلمانية والشوق الى عالم الحس كما قال تعالى في كتابه الكريم وحيل بينهم وبين ما يشتهون مثلما
قواهم التي كانوا يلتذون واللذات البدنية الفانية لا عين باصر ولا اذن سامع تنقطع عنها

ضوء عالم الحس ولا يصل اليها نور القدس جرانا في الظلمات والظلمة ليس لها الا عدم النور وما قاله
الشارح في هذا المقام من ان الظلمة لا يشترط فيها الموضوع القابل خال عن التحصيل وكانه لم يرد ولم يتذكر
ما هو المذكور من معنى الظلمة والنور المنقسم الى قسمة حسي والعقلي فانقطع عنها النوران المذكوران
فيسلط عليها الهيبة والفزع والجزع والهم والخوف لانها من لوازم الظلمة ولذا ترى الاطفال
يفزعون في المواضع المظلمة الخالية فانه ليس لهم فيها الانوار الحسية والعقلية بخلاف من له حس وعقل
فانه ربما يستعين بما له من المدركات ولا يتسلط عليه الخوف والفزع اشد [illegible] ولهذا ايضا
من كدر مزاج روحه حصل فيه ظلمة وكدورة كاصحاب الماليخوليا قال الشيخ الجليل في الفصيح بالنون
قبل الخاء المعجمة واقول هذه فائدة عظيمة جليلة محتاجة اليها ولولا انه نبه عليها لم يهتد اليها
احد فجزاه الله عن طلبة العلم خيرا فانه وان يضيقهم بالتصورات الباطلة والتخيلات الفاسدة و
الايرادات الباردة والاعتراضات الغير الواردة فقد ارشدهم الى هذه الفوائد الجميلة
والفرائد الجليلة فهو الامام الذي يحل لهم الماليخوليا صورة ومعنى لكن لمانع ان يمنع الصحة التي
ادعاها وكانه لا اصل له ولو كان هو المشهور المتبع لما سمعت في العلوم العربية انه لو اشتهر
لفظ محرفا فيجب التلفظ على ما اشتهر كالميدان والميدان ولهذا قيل بالفارسية ميدان ميدان
ميدان ميخوانند ثم الظلمة قد تكون بسبب تصاعد البخارات المظلمة الدخانية الى الدماغ الذي
هو مسكن الارواح النفسانية او بسبب قلة الروح الحامل لتلك القوى وعوده الى داخل [illegible]
لظلمة وقلة نورية فان المعتدل مزاج روحه باحد الوجوه المذكورة او بغيره يتسلط عليه الفزع والهموم
فكيف حال من وقع في الظلمات الشديدة مع الياس عن التخلص ومصاحبة المؤذيات من
الاخلاق الردية والجهالات ومقارنة الحسرات على فوات الكمالات النفسانية واللذات
الجسمانية قال رحمه الله اما عندنا فالكافر من سلاسلا واغلالا وسعيرا وتفصيل الكلام في هذا المقام
ان النفوس الجاهلة التي كفرت بنعم الله ولم تعرف ما اعطاها الله فيما خلقت لاجله
بسبب مجاورة الابدان تمكن فيها ملكات ردية بحسب قوتها النظرية وهيئات منافية لكمالاتها
فاذا فارقت الابدان ادركت الالام الحاصلة بسبب تلك الهيئات الردية فتمكن فيها شوق
ما فارقته ولم يقدر عليه وكانت عدته الوسيلة الى سبب انها فلا يصل اليه وذلك مثل العضو
الذي تمكن فيه الالم المولمة وحصل له العوق عن الادراك بان صار خدرا فاذا زال العائق
حصل الالم فينبغي تلك النفوس مقيدة بسلاسل علائق الابدان مغلولة باغلال الهيئات
الردية المتمكنة فيها منكسة في كرب سعير الاشواق محرقة بنار الم الفراق يحل عليها

غضب الحق فهو لآدم الاشقيآء سلبت قواهم فصاروا في ظلمة الهيولى صمٌّ بكمٌ عميٌ فهم لا يرجعون
ومن فيها ومن اعرض عن ذكري فان له معيشة ضنكا ونحشره يوم القيمة اعمى قال رب لم
حشرتني اعمى وقد كنت بصيرا قال كذلك اتتك اياتنا فنسيتها وكذلك اليوم تنسى فاحش من هذا
الوعيد يرتعد من ظاهره وانتفض الجاهلين ويقشعر من باطنه جلود السالكين المحققين اللهم يا نور النور خلصنا
بنورك من الانتكاس في عالم الزور الى مشاهدة عالم النور ولا تعذب ارواحنا بسموم اشباحنا
وثبت اقدام همتنا على المنهج اللايح القويم والصراط المستقيم انك انت الجواد الكريم البر الرحيم واذا
حصحص الغداة فاعلم ان النفوس فيها على مراتب وذلك لان نقصان النفوس بسبب عدم كمال وفقد
كمالها انما يكون لعدم استعدادها او عدم الاستعداد اما ان يكون لامر وجودي او عدمي الاول كوجود
الامور المتضادة للكمالات اما راسخة او غير راسخة والثاني لنقصان غريزة العقل وكل منهما اما ان يكون بحسب
القوة النظرية او العملية فالمراتب يصير ستا الاولى ما يكون بحسب القوة النظرية راسخا وهي التي ذكرت
ويدوم العذاب له لان الجهل المركب المضاد لليقين متمكن في جوهر النفس والثانية وهي النظرية غير
الراسخة كاعتقادات العوام واصحاب التقليد للباطل فهم عذاب دون العذاب الاول
وهو منقطع واما المرتبة الثالثة والرابعة الحاصلتان بحسب القوة العملية راسخا وغير راسخ فكالهيئات
المكتسبة للاخلاق والملكات الحاصلة بسبب العوارض الغريبة من النقصان وهؤلاء عذابهم شديد لكنها
دون الاولين وهو زائل البتة اما لعدم رسوخها واما لكونها هيئات مستفادة من الامزجة فتزول وان زالها
وان كان لها اختلاف في شدة الرداءة وضعفها وسرعة الزوال وبطوئه فيختلف بحسبها العذاب
في القلة والكثرة والشدة والضعف واما المرتبة الخامسة والسادسة وهما النقصانان الحاصلان
عن نقصان غريزة العقل بحسب القوتين فهي نفوس البله الذين غلبت عليهم سلامة الصدر وقلة الاهتمام
وهي النفوس الساذجة التي ليس لها شوق الى كمالاتها بسبب انهم لم يعرفها وهولاء غير معذبين لانهم غير
عارفين بكمالاتهم ولا مشتاقين اليها واما النفوس الصالحات فينلن اللذات وهي الفاضلات
الكاملات فينال في جوار الله وقربه ما لا عين رأت لكونه لذة عقلية غير مدركة بالقوى الحسية
ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر اذ لا يتيسر لاحد في هذه الدار مع الدار القرار والا هذا
الحديث ليس اشارة الى مرتبة مطلق السعداء كما يشعر عليه ظاهر عبارة المتن بل الى مرتبة بعض المقربين منها
كما يشير اليه بقوله من مشاهدة انوار الحق والانغماس في بحار النور فيحصل لها اللذات الملكية والملكية لا تتناهى
لذتها ولا ينقضي سعادتها فيرجع ويتصل الى انتهاء العالم بالسطوة القاهرة على رؤس تعاين
النطقة وهي القوى البدنية شديدة المراة القاصمة الكاسرة صاحب النطق الواصل الى الانسان

القائم كذا

حاله

جار الله الكريم والمتوج بتاج القربة في ملكوت رب العالمين روح القدس كما يجذب بارزه حديدة
الى مقناطيس لا تتناهى وكما لا نسبة القوى الجسمانية الى النفس في قوة الادراك فان ادراك النفس
اكمل واتم واشمل ولا الانوار الله والقدسيين الى المحسوسات في الشرف والبهاء فلا نسبة اللذة العقلية
الى اللذة الحسية اذ اللذة انما تشتد بحسب قوة المدرك وحسن المدرك هذا والمقصد اراده
ان يشير الى ان هذه اللذة العقلية حاصلة للواجب والعقول كما هي حاصلة للنفوس الكاملة قال
والاول عاشق لذاته ومعشوق لذاته ولغيره من الممكنات والمشهور ان العشق هو المحبة المفرطة
وقال الشارح العشق هو الميل الى الاتحاد وذلك لازم للمحبة المفرطة وانت خبير بان هذا اللزوم
ولا كلي على عاقل ان هذا التفسير مضحكة وما ذكر في بيانه سفسطة ثم شبه العشق بالالم الحاصل
من الحكة والدغدغة ولعل طرق العشق فيه معكوس ولا بأس ان نشير ههنا اشارة جملية الى حقيقة
اللذة والعشق وسريانه في الموجودات فنقول ان الكمال يستلزم الحسن والجمال والجمال يستدعي العشق
فحيث كان الكمال اتم كان الجمال اوفر وابهج فكان العشق اقوى واللذة اكثر فكان ادراكه اعذب اللذ
واللذة ادراك الملائم من انه ملائم فلزم من ذلك ان يكون الحق عاشق الاشياء بذاته واجل ابتهاجا
لكونه على الغاية القصوى من الكمال والادراك فعشق ذاته من ذاته وبغيره فهو العاشق لذاته والمعشوق
لذاته ولغيره وكما ان كماله لا قياس الى كمال غيره فعشقه لا قياس الى عشق غيره ولا لذته ومحبته طلب
ما لغيره ويتلوه عشق الجواهر العقلية لذاته ولادراكهم اياه ومشاهدتهم حاله على اتم ما يمكن لغيره فهم
العشاق المخلصون المبتهجون باشراق المعشوق وتجليه عليهم دائما ومبتهجون بذواتهم من
حيث انهم مبتهجون به وكل سافل منهم يقتبس النور من المعشوق الاول بلا واسطة
او بواسطة ما فوقه حتى ان للعاقل من الاول اشراقا ثانيا والثالث له اربعة اشراق والرابع
له ثمانية اذ المجردات لا تحجب نورية لا تمنع المشاهدة وكل منها كالعشق للاول يعشق ما فوقه من
الوسائط من جهة انها مظهر لكمالات المعشوق الاول ثم عشق النفوس المجردة الناطقة الفلكية
لما فوقها من الاول سبحانه والعقول فليس عشقها وجدانا صرفا لاشراق نور العقول عليها واشراق
سبحات نور الاول سبحانه بواسطة العقول فهم يحتجبون بحجب نورية ضرورة قصورها عنها لتعلقها
باجرامها ولا يرتاح عن الم الشوق لكون كمالاتها بالقوة ولا شوق للاول سبحانه وعشاقه المخلص المقدسين
لكون كمالاته وكمالاتهم حاصلة بالفعل من كل وجه ثم عشق النفوس الانسانية من المقربين والابرار
ولا يخلو عن الشوق ما دامت متعلقة بالبدن واما بعد المفارقة فقد يصفو العشق لبعضهم
وهم المقربون السابقون والخلطوا في سلك الجبروت ونظير عشقهم على ما للنفوس الفلكية
ويشربون من الكاس الكافوري بعد ما كان ممزوجا بالزنجبيل والباقون من السعداء والابرار

صحيحة كما ذهب ٣٠ ان الابرار يشربون من كأس كان مزاجها كافورا عينا يشرب بها عباد الله يفجرونها
تفجيرا ثم بعد ذلك مرتبة النفوس المترددة بين العلو والسفل فتارة يجذبها الى القدس شوقها الى الكمال
الى تحصيل الفضائل وتارة يجذبها الطبيعة فتهوي الى الارذل فيتالم ويلتذ على اختلاف درجاتها
فان فارقت على حالها كان الحكم للاغلب وان كان الغالب فيتعذب حينا ثم لم يكن الخلاص
وهي النفس اللوامة وتلوها النفوس المنكوسة الغاسقة الطبيعة المنحوسة على اختلاف طبقاتها في
الانغماس فيها وعدمه واذا فتشت الوجود كلها لم يشتبه عليك انه ليس الا واحدة منها
الا وله عشق لكمال يخصه طبيعي او ارادي مع شوق اليه عند فقدانه وان اختلف الاسماء في الظاهر
كالميل في الجمادات والنباتات والالف في الحيوانات العجم والانس والمحبة في الانس وشوق على
العشق الاول للمعاد واشراق من مطلع الوحدة فاقتضى طلب الاتحاد فالكل عشاق مشتاقون
يحبهم ويحبونه واذا اجتمع العالي والسافل كان العالي له عشق بالعالي فلعالي قهر على السافل
فالارض مطوية في قهر السموات والسموات مطويات في قهر النفوس والنفوس في
قهر العقول والعقول في قهر الاول وهو الواحد القهار ثم لما كان الادراك واللذة بحسب المدرك
وقوة المدرك قال ولا يصل الى لذة مقربيه اي العقول والنفوس الكاملة القدسية وستنكشف
للنفوس الفاضلة اذا تنورت من ظلمات الهيكل الى سنى الجبروت واشرقت على شرفات
الملكوت الظاهر ان السنا بمعنى الضوء والسنو من الناسخ وقال الش انه بالياء الشدة
بمعنى الرفعة والجبروت على ما قال من كتب برنامه عالم العقول والملكوت عالم النفوس
ويمكن ان يراد بالجبروت المجردات وبالملكوت الذوات والحقائق ولعل ذلك اصح رواية
ودراية مما ذكره الشارح من ان الجبروت على الصفات الجلالية والملكوت على العقول
والنفوس الفلكية بل ما ذكره الش امر اخترعه من نفسه ولذلك ما روعي فيه المقابلة وهو
غير موافق للغة ولا اصطلاح اما الاصطلاح فلان ارباب النظر منهم اطلقوا الملكوت
كثيرا على المجردات وقد اطلقوها على ما لها ولغيرها بل صرحوا في تفسيرها بما يقرب مما ذكرنا
وارباب الرياضة عرفوا الجبروت بالاسماء والصفات الالهية والملكوت بالروحانيات
وما ذكروا الصوفية القاسمة التي ذكرها الشارح وحاصل المعنى على ما ذكرنا ان النفوس
المطلعة على حقائق الاشياء المشرفة العالية على الماهيات الغير المتحيزة اليها اذا انخلعت
من ظلمة الماهيات الى ضياء المجردات تنورت بنور الله وانكشفت لها ما لا مناسبة
لانكشاف الاجسام للابصار بنور الشمس ومن اكبر اللذات الروحانية فهو كالعنين
اذا انكر الجماع وقد رجح اليها ثم على الملائكة والقديسين اي العقول والنفوس الكاملة الفاضلة
في الشهوات وما يتعلق بها وما يناسبها وقد تقرر ذلك محلا

لذة تم

ودان

وقال ان النفوس الناطقة من جواهر الملكوت كاشتراكها في الحقيقة النورية وانما يشغلها عن عالمها
عالم النور والحياة ومعدن الخير والبركات والاتصال بمن استقر فيه من السابقين والسابقات
والملائكة المقربين في المدبرات هذه القوى البدنية وشغلها البدنية وشاغلها البدنية فلشدة
الارتباط الفطري بها وضعفها لا يسع الجمع بين العالمين فاذا قويت النفوس المذكورة اما
بالاستعدادات الحيوانية او بالفضائل الروحانية وضعف سلطان القوى البدنية
بتقليل الطعام والشرب حيث اراد الشيء ما بانه وكان شعورها بما يناسبه من كثرة الاكل وقس التقليل
بالتلطيف دارا او بالتلطيف بما يتلطف به والاكل كثيفا وتكثير السهر قال الش اي الارتباط بتقليل
النوم فان كثرة النوم تبلد النفس بارخاء القوى واقول ضعف القوى بالارخاء غير صحيح فان
الرخاوة هي اللين المقابل للتصلب والقوة لا يوصف باللين ولو سلم فلا نسلم ان رخاوة القوى تبلد
النفس الا وجه على ما تقتضيه القواعد الطبية والحكمة ان النوم مبرد الدماغ فيجتمع فيه الرطوبات
فيغلظ الروح الحامل للقوى الادراكية وقد ثبت في موضعه ان الروح الحامل للقوى كلما كان الطف
كانت القوى المحمولة عليه اقدر على ادراك اللطائف والدقائق اقدر تتخلص احيانا الى عالم النور
وتتصل بابيها المقدس وتتلقى منها المعارف الكلية الحقة وقد تتصل بالنفوس الفلكية كل نفس
فلك وكوكب يناسبه ويدبره العالمة بلوازم حركاتها من الحوادث وتتلقى منها المغيبات في نومها
ويقظتها كمراة ينتقش بمقابلة ذي نقش فان نقوش الكائنات ازلا وابدا منقوشة
محفوظة في البرازخ العلوية كما صرح به في الاشراق ولنشير الى تفصيل الكلام في هذا المقام فنقول
اعلم ان صور الكائنات ما كانت وما سيكون ثابتة في المبادي العالية المفارقة من العقول
والنفوس الفلكية كلية في العقول جسمانية جزئية فاذا كانت نفس ما صافية عن كدورات تعلق المواد
غير محجوبة بشواغل الحواس قادرة على عزل قواها عن افعالها متمكنة عن قطع تعلقاتها لم يبق بينها
وبين تلك المبادي حجاب فينتقش بها فينتقش منها بعض المغيبات اما جزئية كما هي واما على
وجه كلي فيحاكيها القوة المتخيلة بصور جزئية ان راضت بامتثال اوامر العقل واعتادت
تتبع هيئات النفس الناطقة او بما يناسبها من الصور الجزئية ان لم يقو على ذلك او ما يقربها
قريبا او بعيدا او ضدها ان لم يرض بعد فان وجدت لوح الحس المشترك خاليا
عن الصور المحسوسة او قدرت على استخلاصه تمثلت فيه تلك الصور مشاهدة لانه في
حكم المشاهدة ويحفظها الخيال فان وقعت هذه الحالة في اليقظة كانت وحيا صريحا فان
صريحا سماعا او مشاهدة مع ترى شبحا لطيفا حسن المنظر في حسن صورة وابهج شان
فيخاطبه قراءة او كتابة على ما اقتضته الحال وان وقعت في النوم كانت رؤيا صادقة

العالمة

منافاة

مرتجة في الاول ومحتاجة الى التعبير في الثاني وان لم ينفع في الحس المشترك لاشتغالها بالمحسوسات او ضعف
الغائص الذي هو المتخيلة لانقياده وتسخرها تحت الوهم او العقل او ضعف النفس في نفسها لموانع النفسانية
من الشواغل الطبيعية ونحوها كان الهاما ان غلب على النفس حبه ونفع الجزم وبقي في الذكر وكان خاطرا
صادقا او ظنا قويا او فراسة ان لم يغلب وحفظ الذكر والا فلا اثر فالمقتضي لتلقي الغيب
قوة النفس وصفاؤها والمانع شواغل البدن ومزاحمة قواها والمقتضي لامر او اعاقة عائق ولم
يتمكن من منعه فذلك اما لضعف العائق او لقوة المقتضي وما كان لضعف العائق فهو اما
لضرورة كما في المنام او لامر فطري كالكهنة ولائح من ضعف او لعارض كالممرورين وما كان
لقوة المقتضي فهو اما فطري كالانبياء او كسبي كالاولياء والابرار من العقلاء الاخيار ومنها
احوال بطة يشبه كل واحد منها واعلم ان الصور النفسانية قد تكون سببا لحدوث الحوادث
والاملها انفعال البدن عن الهيات النفسانية لكن الكاذب عبارة عن الاقشعرار عند انصراف
الفكر نحو القدس واشراق انوار الجبروت على النفس وتغير البشرة عند سماع ذكر المعشوق وسقوط
قوة البدنية وارتعاد الاطراف عند استشعار الخوف وامثال ذلك ونسبة النفوس الجزئية
الى ابدانهم كنسبة النفوس السماوية الى اجرامها فتكون الهيولى العنصرية فاعلة لتصرفات النفس الكلي
مطيعة لها فاذا كانت نفس قوية مجردة عن الهيات البدنية متصلا بالعقول والنفوس السماوية
كانت نسبتها الى عالم الكون والفساد نسبة النفوس الجزئية الى ابدانها فتتصرف في اجرام العالم
بما لكمل حدوثها فمنها من الامور الغريبة ما يحدث بحسب تصوراتها خوارق العادات واستجابة
دعاء باذن الملكوت في استشفاء المرضى واستسقاء الموتى واستسقاء القطع سنى الجدب وحدوث
الطوفانات والزلازل والخسف ويكون ذلك في القضاء السابق ولوح القدر حتما ان دعوة فلان
سبب لامر كذا فما كان منها مقرونا بالتحدي ودعوة النبوة فهو المعجزة والا فهو الكرامة وكل ذلك
يقع من الاولياء كما يقع من الانبياء الا ان النبي مامور من السماء بالدعوة وتكميل النوع دون الولي الا
بالتبعية كما سيشير اليه المص وقد يشتبه بما ذكرنا من المعجزات والكرامات بالسحر والطلسم
والنيرنجات واعلم ان في الطبيعة عجائب وللقوى الفعالة العالية والمنفعلة السافلة
اجتماعات على غرائب فلا تنكر في بادي الراي ما قرع سمعك ما لم يبلغ اليه عقلك فان
العهدة في الامكان والامتناع ليس الا على صحيح البرهان فاتبعه في المنع والقبول ولا تتبع الهوى
والعادة في اثبات الاصول والى بعض ما ذكرنا اشار المص مجملا بقوله وقد يتفق ان
يشاهد النفس امرا عقليا ويحاكي القوة المتخيلة وينعكس صورة محاكية بناحية فانه روى
عن نبينا انه راى جبرئيل في صورته كانه طبق على الخافقين وفي الغار مما كان ذلك بوغلبة عن الاحاطة
التامة يخلع الحساسات او يسمع كلمات منظومة من غير ان يرى الشيخ ويحتمل ان يكون او بعض ذلك ان

اذ لا يبعد

اذ لا يبعد ترتب سماع الكلمات على الرؤية مع التناهي او يتجلى الامر الغيبي ويرى الشيخ كانه يصعد وينزل
من غير سماع كلام والفارق في ذلك الشيخ فنفع عليه الصعود والنزول المجرد عن لوازم الاجسام
فلعله يحاكي احواله الروحانية قال الشارح اعتبر ذلك بكيفية ادراك المسموعات
والمبصرات كيف يحاكيهما صورة الاذن والبصر بل الصفات السبعة الالهية كيف يحاكيها القوى
الانسانية ومن ثمة قال سيد الانام خلق الله آدم على صورته واعلم ان الشيخ ظل للنور المجرد و
صفاته اظلال للصفات الروحانية وتلك الانوار وصفاتها اظلال لنور الانوار وما له من صفات
الكمال التي هي عين ذاته فتلك الصفات مشتركة في احدية الذات متكثرة في تلك المظاهر فالعالم كله
ظل لنور الانوار ولنا في تحقيق هذا الكلام كلام في رسالة الزوراء ولعله اراد ما ذكره فيها من انه يجوز
ان يظهر حقيقة واحدة بصور مختلفة في مواطن مختلفة وعبارة الزوراء التي سماها الزوراء في هذا المقام
هكذا الحس يحس الصورة الواحدة ويظهر في البصر بالصورة المعينة المكتنفة بالعوارض اللازمة بشرط
حضور المادة وملازمة وضع معين عن محاذات وقرب وعدم حجاب الى غير ذلك وهي بعينها يظهر
في الحس المشترك بصورة يشابهها من غير تلك الشرائط وهي في الحالتين تقبل الكثرة ثم يظهر بتلك الصورة
في العقل وهي لا تقبل الكثرة وبصير الافراد المتكثرة في الصورة البصرية والحسية متحدة في الصورة العقلية
والصورة العقلية متفاوتة في قبول الكثرة فان صورة النوع من حيث خصوصية النوع متكثرة من
حيث الجنس متحدة وهكذا الى ما فوق الجميع متحدة من ذلك ان الصورة ولو عقلية غير حقيقية
بل هي مظاهرها المختلفة باختلاف المشاعر ثم ان تلك الحقيقة مع وحدتها الذاتية قد تظهر في صورة
مخالفة الحكم للصور الاشباحية وقد تظهر في صورة واحدة كالصورة العقلية وكما ان الحقيقة في الصورة في موطن
قد تجاوز الى موطن آخر فقد ينعكس الصورتان في الموطنين كالفرح في الرؤيا بالصورة البكائية الى غير
من الصور المعلومة لممارسة التعبير وقد اطلعت بذلك على حقيقة الانطباق بين العوالم الكاشف
عليك اسرارا غامضة من حقيقة المبدا والمعاد وتنير عليك شاهدة الواحد الحقيقي في الكثرات
واني ابانا عليه ان النبوة من ظهور الاعمال بصورة الاجساد وكمية وزن الاعمال والحشر بصورة
الاخلاق واطلعت على سر قوله تعالى وان جهنم لمحيطة بالكافرين وقوله ان الذين ياكلون
اموال اليتامى ظلما انما ياكلون في بطونهم نارا وعلمت انه لا تكذيب في حقيقة لا على المجاز ثم قال كشف
وتحقيق كيف يتصور ان العرض بعينه هو الجوهر فنقول قد اوضحنا لك ان الحقيقة غير الصورة فان
الحقيقة واحدة والصور مختلفة ويشبه ذلك ما سمعته من ان الكواكب في الذين اعراض اقول ثبت

خبير بان ما ذكره كلام مختل النظام لا يحصل فائدة مما من له فطرة سليمة وطبيعة مستقيمة ومن لم يتفطن بما فيه
من المعايب وما ينطوي عليه من الشوائب فهو غير مستحق لخطاب ارباب الالباب وليس الكلام مع
المحجوبين بظلمات الغشية الجهال والتابعين لشياطين الوهم والخيال بل مع القاصدين من حضيض
التقليد ومنازل اليقين والقائلين الى ذروة التحقيق وهو الذين الكشف ومحال العلم باين كشف
جمالك على الافاق كنز حقائق تعالى وتجب لكمال لدواعي عن فهم دقائق الحقائق لا تحجبها بظلمات
الغشية جمالك عن مشاهدة جمالك فلا تجعل نفوسنا مطمئنة بتقليد الكذب والمحال وتوهمات الوهم
والخيال بحق جناب المرسلين وصدر الدين محمد وآله الطيبين الطاهرين ثم انه سمى تلك
الرسالة بالزوراء فان الزور في اللغة يكون بمعنى العوج والزوراء المعوجة ثم اقول ان اراد بالحقيقة
الواحدة في قوله الحقيقة الواحدة تظهر في البصر بصورة وفي الحس المشترك بصورة حقيقة العلم مثلا
حتى يكون معناه ان الحقيقة الواحدة العلمية قد يكون صورة بصرية وقد يكون صورة عقلية فليس ذلك
بل هو اول المسئلة وحكمه في الجلاء والخفاء حكم ما استوضح حاله فلا يصح جعله مقابلا للتعرف
حال غيره على ما يدل عليه سوق الكلام وقوله فيجد نفس مدركه وان اراد بها حقيقة المعلوم حتى يكون
معناه ان المعلوم الواحد قد يبصر وقد يعقل فيتجه انه لكن لا يلزم من ذلك ما ادعاه من كون حقيقة
واحدة تارة جوهرا وتارة عرضا فلا مناسبة ح بين المقيس والمقيس عليه نعم لفظ الظهور مشترك بينهما
وفي كل منهما يتحقق اتحاد لكن الظاهر في الصورة هو حقيقة المعلوم في الصورة المعروضة فظهر ظهور حقيقة واحدة
في صور مختلفة لانا نقول ما ثبت في موضعه انما هو اتحاد العلم والمعلوم بالذات ووحدة حقيقة
المعلوم بالذات كوحدة حقيقة العلم والصورة المعروضة فيه غيرها وانما الظاهر وحدة
حقيقة المعلوم بالعرض فان قلت قد ثبت ان ما صنع العقل مباين الاشياء وح يتم المقصد
قلت ان اريد المهية النوعية فممنوع بل قد ثبت خلافه كما مر وان اريد بها الصورة
العقلية المسماة بالمهية فلا دلالة فيه على المطلوب ثم ان اراد بقوله الحقيقة الواحدة مع وحدتها
يظهر في صور مختلفة هي بطلانها ان تلك الصور والملابس حقيقة واحدة بالشخص فذلك بين
البطلان بديهي لفساد ضرورة انه لو لم يكن في الجوهر ما لم يكن في العرض لنفس الامر اتحاد في الحقيقة
كان جوهرية هذا وعرضية ذلك بمحض الاعتبار فلو اعتبر عكسه صار الجوهر عرضا والعرض جوهرا
وهل هذا الا سفسطة ظاهرة مصادمة لما ثبت ببديهة العقول يقول بذلك عاقل ونسبته
الى المحققين من الصوفية فرية بلا مرية وكيف يذهب عاقل بعد تحصيل العلوم واتقان الرياضات

والجو

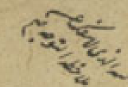
والتجردات على ما يشهد به بديهة العقل من ان كل ما يدركه احد فهو مدرك للكل وان عارض الكل
عارض للجميع فيلتذ جميع الموجودات بلذة موجود واحد ويتألم بالمه وان اريد ان
تلك الصور وان كانت مختلفة بالشخص فهي مشتركة في امر نسبتها اليه نسبة الكلي الى
الجزئيات او نسبة الهيولى الى الصور فهو وذلك لا يحل شيئا من الاشكالات التي فرع
حلها عليه كما لا يخفى على من له استعداد فهم او وهم صحيح فان غاية ما لزم من ذلك اشتراك
جميع الموجودات في المهية النوعية اشتراك افراد الانسان في الحقيقة الانسانية وذلك لا يوجب
صدق الحكم بان احدها هو الآخر كما لا يجوز الحكم على زيد بانه عمرو فلا يكون الظاهر في الكثرات واحدا
حقيقيا ولا الظاهر في صورة الحساب والاعمال ولا الموزون اعمال ولا المحيط بالكافرين جهنم ولا اموال
اليتامى نارا في هذا الآن ولا ان زال الوجود متجددا ولا الجوهر عرضا على انا نقول لا اشكال
انما هو لبيان ظهور اموال اليتامى بصورة النار وما حققه يزداد الاشكال صعوبة فان الكل لو كان
متحدا شخصا او نوعا كان الحكم على اموال اليتامى بانها نار دون غيرها ترجيحا بلا مرجح محتاج في ظهورها
في تلك المظاهر دون غيرها الى مناسبة مخصوصة ولا دخل لاتحاد الحقائق في ذلك فتفريع حلها
على الاتحاد وتلك الحقائق سفسطة ثم انه لما اعتقد نارية اموال اليتامى في هذا الزمان واحاطة
النار على الكافرين في هذا الآن فلم يجد في هذه النشأة الم ولا مس العذاب اثرا احدا يأكل اموالهم
ظلما والذين يأكلون اموال اليتامى ظلما انما يأكلون في بطونهم نارا وسيعلم الذين ظلموا اي
منقلب ينقلبون ولعل باعث الشيخ وامثاله من القاصرين من حشوية الصوفية على ارتكاب امثال
هذه الهذيانات ما رواه من مرموزات الاكابر وما سمعوه من لفظ الاتحاد والوحدة والتوحيد
من غير ملاحظة معانيها فلننقل عن بعض ارباب التحقيق منهم تفسير بعض هذه الالفاظ لئلا يزل اقدام
الطالبين فنقول التوحيد جعل الاشياء واحدا وذلك ان السالك اذا علم ان ليس في الوجود
الا الله وفيضه وان ليس لفيضه وجود بالانفراد فقد قطع النظر عن الكثرة ورأى الجميع
واحدا والاتحاد صيرورة الشيء واحدا وذلك بعد مرتبة التوحيد وانما يحصل بعد رسوخ
التوحيد فان السالك اذا رسخ في نظره الوحدة المطلقة بوجه لا يتوجه الى غيره فقد وصل الى
مرتبة الاتحاد وليس الاتحاد ما توهمه بعض القاصرين من ان المراد به صيرورة العبد مع الرب
واحدا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا بل هو ان يقصر السالك نظره عليه بلا تكلف القول غيره وفيضه والوج

فوق الاتحاد لان الاتحاد لا تخ عن رائحة الكثرة ولا يبقى هناك عنها اثر اصلا وينعدم في هذه المرتبة
التكلم والحركة والسكون والسير والطلب والطالب والمطلوب والنقصان والكمال واذا بلغ الكلام
الى الله فامسكوا وبعد ذلك مرتبة الفناء التي ينعدم فيها الاثبات والنفي وكل ما في
الوهم والخيال والعقل وبهذا الكلام وفي هذا الكلام فالمعاد الى الفناء كما ان المبدا منه قال
الله تعالى كما بدأكم تعودون هذا زبدة ما افاده الاشرف وبالجملة مبنى ما نعلم ان المحققين من
الصوفية ما ارادوا بالوحدة ما توهمه العامة والحشوية فان بديهة العقل حاكمة ببطلانه ومن قال
انه طور وراء العقل لم يرد به ان العقل يحكم بخلافه بل اراد ان العقل يعجز عن ادراكه ولا يستقل به ولا
ما تخيله بعضهم من ان العارفين لا يتفقون لعدم الممكنات لوقوعها في معرض الفساد
والزوال فانه امر لا يحتاج ادراكه الى ما حكموا باحتياج ذلك اليه من المجاهدات والمكاشفات
بل ارادوا ان الموجودات جهة واحدة لا ينافي كثرتها مع كثرتها متحدة بل واحدة قال
المحقق الرومي في كتاب المثنوي

صبغة الله هست رنگ خم هو
پیسها یکرنگ گردد اندرو — چون در آن خم اوفتد گوییش قم
از طرب گوید منم خم لا تلم — آن منم خم خود انا الحق گفتن است
رنگ آتش دارد الا آهن است — چونکه آهن سرخ شد چون زر کان
پس انا النار است لافش بی زبان

ولا يخفى ان هذا التشبيه وان كان تقريبا من وجه
فهو بعيد التحقيق ولذلك عقبه بقوله آتش چه آهن چه لب ببند ریش تشبیه مشبه را مخند
ولنزد ذلك بيانا فنقول ان السالك اذا اشتغل برياضته واستغنى عنها لوصوله الى
مطلوبه الذي هو الاتصال بالحق صار منزها خاليا عما سواه كمرآة مجلوة بها شطر الحق فتمثل
فيه اثره وفاضت عليه الذات الحقيقية وابتهج نفسه فكان له نظران نظر الى الحق المبتهج
به ونظر الى ذاته فكان بعد في مقام التردد وغيره واصل اتصالا تاما ثم بعد ذلك يزول
التردد ويتم الغيبة عن النفس والوصول الى الحق ومعنى الغيبة ان الغيبة عن النفس لا ينافي
ملاحظتها وبيانه ان الملاحظ من حيث هو لاحظ او الملحوظ كونه لاحظا فقد لحظ نفسه الا
ان هذه الملاحظة دون الملاحظة التي كانت قبلها لانه كان هناك لاحظ النفس من حيث
هو مستغنية في الحق من حيث حصلت لها منه فهو مبتهج بالنفس والابتهاج بالنفس
وان كان بسبب الحق الحجاب بالنفس وتوجه اليهما حين تارة متوجهة الى النفس وتارة الى

الحق



الحق ولذلك حكم عليه بالتردد واما هنا فهو متوجه بالكلية الى الحق وانما يلحظ النفس من حيث
يلحظه المتوجه فقط فهي ملاحظة للنفس بالمجاز او بالعرض ولذلك حكم بالوصول الحقيقي وح ينقطع
العارف عن نفسه ويتصل بالحق فيرى كل قدرة مستغرقة في قدرته المتعلقة بجميع المقدورات
وكل علم مستغرقا في علمه الذي لا يعزب عنه شيء من الموجودات وكل ارادة متعلقة بارادته
التي لا يتأبى عنها شيء من الممكنات بل كل وجود وكمال وجود فهو صادر عنه فائض من لدنه فيكون
الحق في بصره الذي به يبصر وسمعه الذي به يسمع وعلمه الذي به يعلم ووجوده الذي به يوجد فالعارف
ح متخلق باخلاق الله فهذا ما اتفق عليه الصوفية والحكماء والصوفية زادوا فقالوا
التوحيد قد يكون بزوال التعينات الخلقية وفناء وجه العبودية في فناء وجه الربوبية كانعدام
تعين القطرات عند الوصول الى البحر وذوبان الجليد بطلوع الشمس فيزول التعين الاسمائي
يرجع الى الوجود المطلق بارتفاع وجود المقيد وقد يكون باختفاء فيه اختفاء الكواكب عند
طلوع الشمس وستر وجه العبودية بوجه الربوبية فيكون الرب ظاهرا والعبد مختفيا وهذا الاختفاء
انما هو في مقابلة اختفاء الحق بالعبد عند الظهور وابداه وقد يكون بتبدل الصفات البشرية
بالصفات الالهية دون الذات فكلما ارتفع صفة من صفاتها قام صفة الله مقامها
فيكون الحق سمعه وبصره كما نطق به الحديث ويتصرف في الوجود بارادة الله وقد يكون معجلا كما للكمل
والافراد الذين قامت قيامتهم وفنوا في الحق وهم في الحيوة الدنيا وقد يكون مؤجلا وهو
الساعة الموعودة لجميع الانبياء ولا يتوهمن ان ذلك الفناء هو الفناء العلمي الحاصل
للعارفين الذين ليسوا من ارباب الشهود والخلاص مع بقائهم عينا ووصفا فان بين المقصور
الجنة وبين من هو حاله فرقانا عظيما قال الشاعر

لا يعرف الحب الا من يكابده — ولا الصبابة الا من يعانيها

والحق ان لا جواب عنه من عند الله سترا لاظهار لغير واحد
اخفاء والعلم بكيفيته على ما هو عليه مختص بالله لا يمكن ان يطلع عليه الا من شاء الله من عباده الكمل
وحصل له هذا المشهد الشريف والتجلي الذاتي المفني للاعيان بالاصالة كما قال الله تعالى
فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا فاذا علمت ما مر علمت معنى الاتحاد الذي
اشتهر بين الطائفة وعلمت اتحاد كل اسم من الاسماء مع مظهره وصورته او اسم مع اسم
وظهور مع مظهر وشهود كل اتحاد قطرات الامطار بعد تعددها واتحاد الانوار مع تكثرها
كالنور الحاصل من الشمس والكواكب على وجه الارض او من السراج المتعددة في بيت وتبدل

صور عالم الكون فالف وديس وانفح على حقيقة ما قلنا فهذا غاية ما ذكروه ولقد نبهت
برتبة اخرى وسميتها بالمرتبة المنصورية وتحقيقه يحتاج الى بسط لا يسعه المقام واجماله ان
التوحيد عبارة عن ان تنور بنور نور النور فتحجب ذلك النور لشدة نورية نوره فلا يرى الا النور
ويرى نوره من النور مع النور في النور فتنور بالنور والله اعلم باسرار الامور يسر لنا الله العروج
عليه والوصول اليه والرجوع الى كما يقصده ولقد صرح الشيخ في شرح الزوراء بان حقيقة
واحدة تصير تارة مجردا وتارة ماديا واول هذا الصح ما انفرد به وكانه غفل عن تصريحاتهم
بامتناع ذلك ولا يخفى عليك ان امتناع تجرد المادي الهيولى عن الصورة في امتناع ذلك
ثم المص لما بين حقيقة الوحي اراد ان يشير الى المنام الصادق الذي هو جزء من اجزاء النبوة
فقال وليعلم ان المنامات ايضا محاكاة خيالية لما شاهدت النفس اعني الصادق التي لها تاويل
لا الاضغاث التي لا تاويل لها وهي تحصل من دعابة اي مزاج الشيطان التحيل وقد يطرب
النفوس القابلة المتوجهة شطر الاله المعرضة عما سواه طربا قدسيا لا شهويا ولا غضبيا
فيشرق عليها نور الحق الاول هو ليس ذلك النور على ما صرح به فريق تونا من قبيل العلم والصور العقلية
بل هو شعاع قدسي يتجلى للنفوس القابلة فيشاهدها اتم من مشاهدة البصر نور الشمس وربما
يظهر في الحس المشترك نورا انور من نور الشمس وذلك النور الفائض اكسير العلم والقدرة فيحصل له من
العلوم ما لا يكشفه المقال ولا يدركه الخيال ومن القدرة ما لا تيسر لبني نوعه فيخضع له العنصريات
ولما رايت الحديدة المحماة تشبه النار لمجاورتها وتفعل فعلها فلا تعجب من نفس اشرقت
واستنارت واستضاءت بنور الله فاطاعها الاكوان طاعتها للقديسين وفي المشرقين
رجال يتالهون وجوههم تحوا اهم يلتمسون النور فيتجلى لهم جلايا القدس كما انذرت الزورة
اي الواردة وذات التعي اي القمعان ثم لما فرغ من بيان المرتبتين العظيمتين اللتين للانبياء
غالبا عقبهما بذكر مرتبة اخرى اعظم من سابقتها سابقة عليهما البيان جلالهم فقال هدايت الله
ادركت قوما اصطفوا وهم المصطفون اعني الانبياء ومن يقرب منهم باسطي ايديهم
بالدعاء بلسان الاستعداد ينتظرون الرزق السماوي فلما فتحت ابصارهم وجدوا
الله مرتديا رداء الكبرياء اسمه اي ما يعرف به ذاته فوق نطاق الجبروت وكنت
شعاعه قوم اليه ينظرون هم العقول والنفوس الزكية الفلكية والانسانية فهذا اشارة
الى كمالاتهم العقلية بخلاف المرتبتين السابقتين ويجب على المستبصر ان يعتقد صحة النبوات

وان امثالهم اي الامثال الواردة عليهم يشير الى الحقايق كما ورد في المصحف وتلك الامثال
نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون وكما انذر بعض النبوات اني اريد ان افتح فمي بالامثال
فالتنزيل للانبياء والتاويل والبيان للمظهر الاعظم الانوري الفارقليط اي الفارق
بين الحق والباطل كما انذر المسيح ع اني ذاهب الى ابي وابيكم ليبعث لكم الفارقليطا
الذي ينبئكم بالتاويل وقال ان فارقليطا الذي يرسله ابي باسمي يعلمكم كل شيء وقوله
باسمي اي يسمى بالمسيح لانه يسبح بالنور واليه اشير في المصحف حيث قال ثم ان
علينا بيانه وثم للتراخي والغرض ان الانبياء يشيرون الى الحقايق والدقايق العلمية العينية
اشارة خفية لا يعلمها الا العلماء الراسخون والذي من بعدهم لكمل منهم الاولياء
والعلماء ويكشفون الغطاء عن الدقائق الواردة من الانبياء وقد سمي منهم بفارقليطا
الذي عنده علم الكتاب وهو العارف بالتفسير والتاويل على وجه الصواب كما حقق المحقق
وفي ما قيل ويقال فانه يندفع بذلك كثير من الاشكالات الواردة على هذا الكتاب في حكمة الاشراق
ثم اشار الى مدرك ما يدرك فقال ولا شك ان انوار الملكوت نازلة لاغاثة الملهوفين وان

محفظة اي الخدمة

شعاع القدس ينبسط وان طارق يتفتح كما احرب الخطفة اي الخدمة ذات البرق والتمعان
يلته هبت الهوجاء وهي الريح والمراد بها الشوق على سبيل الاستعارة ولا يخفى ما في هذا التشبيه
من اللطافة والسر بدو فينة اي ساعة من صاحبها اي صاحب الخطفة نازلا وهو القاصب
يدنوس السر فينة صاعدا والمراد من دنو السر اشراقه على القوى الجسمية الموجب لزوال ساوسها
ومن دنو صاحب الخطفة قطعه العلائق البدنية والوساوس العادية لقبول الانوار الشارقة النازلة
اليه من السر وانى خمس الخطفة الواقعة في تيك المذكورة اخرجت ان النفخ سبيل القدس ليصعد الى جل
اي منازل هي متعب والمتعب بالعين المعجمة المكسورة المسكنة وبالعين المهملة المفتوحة محل التعب
والبرازخ اي القوى البرزخية وهي الحواس الظاهرة والباطنة ومحصله ان سبيل القدس ينفتح ليصعد
من ذلك السبيل الى متعب البرازخ او محل تعبها وهو عالم المجردات او البرازخ فيها اماكنه لا ينبغي
تصرفها فيها او واقفة فيتعب لصعوبته وذلك للاكثرين اي ذلك التعب والهلاك البرازخ الاكثرين
الذين لا ياتيهم الوحي بخلاف صاحب الوحي لا تعاش فتحل مدركاته العقلية في قوة جسمه فلا يهلك
ولا تتعب برازخه لتمكنه الحسي ويخشى ان يكون يتعلق بالنفخ وهي تعطل التنبيح الاكثرين ولما
وجدوا انه لم يقرا في هذا الموضع عبارة المتن فلم يشرحها وتركها سالمة فيا ليت لم يقرا الكتاب
ربنا امنا بما كما امرتنا الشريعة واقرنا بارسالك وعلمنا ان لملكوتك مراتب وان لك عبادا
يتوسلون بالنور اي العبادة والعلم او مشاهدة الانوار الساطعة الى النور والانوار الغائبة

من انهم قد يجدون النور تلطفات الى الجسمانيات لا لانه تعالى ليتوسلوا بها اما بالاستدلال
منها او بالاستمداد بها الى النور يحصلون بركات المجانين الغير الثابتين على طريقة واحدة
فرقة من العقلاء الكاملين وعدتهم وارسلت اليهم رياحا من الاشواق لتحملهم الى عليين ليمجدوا
سبحانك ويحملوا اسفارك ويحكموا امامه من الحقائق والدقائق العلمية والعملية وليتعلقوا الى ان يصلوا
باجنحة الكروبيين وهم ملائكة عظام لا تعلق لهم بالاجسام وليصعدوا الجبل شعاع الشمس
اليك وليستعينوا بالوحشة والرهبة ليبلغوا الانس او لكنهم القاعدون لا السماء
وهم القاعدون عن الارض القطا اللهم الناعسات الى مراقد الغفلات ليذكروا اسمك
قدر تقديره ويقدسوا مجدك كل ما خصصتنا من العلم فانها ابواب الفضائل والشارح لما راى
الشيخ لفظ الفضائل مع ان الفضائل اربعة الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة وقال بعد تامل
اعلم انهم حصروا اصول الفضائل في الحكمة والعفة والشجاعة وجعلوا كلها توسطا بين طرفي افراط
وتفريط فالحكمة المتوسط بين الجربزة والبلاهة والعفة بين الفجور والخمود والشجاعة بين الجبن والتهور
واستشكل بان الحكمة ان فسرت بخروج النفس الانسانية الى كمالها الممكن في جانبي العلم والعمل فهو تمام
جميع الفضائل فكيف يصح جعله قسيما لما هو العمل الذي هو قسم منه وان فسرت الحكمة بمعرفة احوال
الموجودات بقدر الطاقة البشرية فلا يصح الحكم بانه توسط بين طرفي افراط وتفريط بل الافراط فيه كلما كان
اكثر كان اكمل فاجابوا عنه تارة بان هذه الحكمة التي جعلت قسيما لغير الذي هو المقسم فالاطلاق الحكمة
عليها بالاشتراك اللفظي فان ما جعل قسيما هو التوسط في الاعمال الروية في مصالح المعاش و
تفسيره بالتوسط بين البلاهة والجربزة بعد ذلك اذ الجربزة لا تكون الا في العقل العملي وانت
خبير بانه ح لا ينحصر الفضائل في الثلثة لخروج المعرفة بحقائق الموجودات عنها بل انما ينحصر
فيها الفضائل المتعلقة بالقوة العملية واخرى بان هذه الحكمة هي الحكمة التي هي المقسم وهي المفسرة
بمعرفة حقائق الموجودات ولا محذور فيه فانه قد يكون معرفة حقائق الموجودات باعتبار ذاتها
مقسما وباعتبار تخصيصها باقسام العمل في ما هو قسم منها لتحصيلها لا نفسها والتعليم انه اذا فسر
الحكمة بالمعرفة المذكورة كان معرفة طرق تحصيله قسيما له لا نفس تحصيله ثم لا يصح تفسير الحكمة التي هي
المقسم بالتوسط بين الجربزة والبلاهة بل ان فسرت بالتوسط بين الخمود وهو البلاهة وبين الاشتعال
على سبيل النظر لكن لا يترتب فانه طريق تحصيل معرفة حقائق الموجودات اقول لعمرك ان هذين شيء وليس شيئا
من الفضائل في هذه الاشكال فان الحكمة التي هي قسيمة للعفة والشجاعة ومتوسطة بين الجربزة و
البلاهة ليست بشيء من هذه المعاني بما بيناه في موضعه وعنه ينحل الاشكال ولا يبقى للمقال
مجال على انه لو سلم ان الحكمة القسيمة للعفة والشجاعة المتوسطة بين الجربزة والبلاهة هي الخروج المذكور
امكن حل الاشكال بوجوه آخر منها ان الخروج المذكور قد يكون بالروية والعمل الرياضي والاكتساب

الفضائل

الفضائل وقد يكون بدونه والاول هو المراد هنا كما لا يخفى على ما بين في موضعه وهو ان كان كمالا
لسائر القوى فهو كمال وفضيلة للقوة العقلية ايضا فان من يجاز ان يكون فضيلة واحدة كمالا
لقوة واحدة من جهتين بل لقوتين من جهتين والخروج المذكور ان كان بالروية كان كمالا و
فضيلة للقوة النطقية لا محالة وقسيما للفضيلة المطلقة بوجه وان كان مقسما وفضيلة مطلقة بوجه آخر
مثل الشجاعة من حيث انها متوسطة بين الجبن والتهور مقتضية لسلامة الاعمال الفضيلة كمال
للقوة الغضبية ومن حيث انها حاصلة بالروية يصح جعلها كمالا للقوة النطقية فليعرف ثم قوله
وهو مقسم جميع الفضائل ح فان الفضائل المذكورة كما اعرف به اخلاق وهي ملكات والخروج
ليس بملكة وبحث ان ينافس في قوله كلما كان اكثر كان اكمل اذ لاحد ان يقول ان معرفة بعض تلك
الاحوال لا يفيد زيادة كمال وربما يفيد نقصا ونقصانا كما في العلوم الممنوعة عقلا وشرعا واما ثانيه
من وجهي الجواب فليس شيء منهما بالصواب كما لا يخفى على ارباب الالباب لكنهما سالمان عما اخذته
فيهما اما الاول فلان خروج المعرفة بحقائق الاشياء عنه غير مضر فان المقصود علم الاخلاق حصر الفضائل
الخلقية لا مطلق الفضيلة ولهذا لم يتعرض لكثير من الفضائل النفسانية والبدنية والخارجية كالمال
والجمال نعم يرد على ما اشرنا اليه في موضعه واما الثاني فلانه لو حمل التحصيل على ما هو اعم من الروية
والحدس كان مفيدا ما قرره مع زيادة فائدة استحسنه ثم قوله بل لا يصح ثم وجه هذا الاضراب
لا يستحق الاضراب والاعراب قطعا اراسك فليعرض عنه صفحا وليطو دون شرحه كشحا وليجعل
في زوره حاضا خصاصنا ارزقنا الرضاء بالقضاء واجعل الفتوة اى العدالة حليتنا فانها حلية
الرجال لا النساء الناعمات في الحجال والاشراق سبيلنا اليك بالجود الاعم على العالمين
سنان والله خير اعوان ولرسوله الصلوة والسلام والتحية والرضوان واقول اعلموا ايها
الاخوان اوصلكم الله الى معارج العرفان انه قد وقع الفراغ من تحرير شرح هياكل النور
وجرح شواكل الغرور فاشتد زمان الترصيف والتحرير الا بسبعة من ايام الخريف وذلك لتزاحم
موانع شتى وتعايق عوائق لا تعد ولا تحصى فالتمس منكم ان تبسطوا عذري فيما طغى به القلم
او زلت به القدم فان استكشاف اسرار الدقائق القطعية واستقصاء انوار الحقائق الشرعية
ما يتعذر مع الاشتغال بالعوائق الدنيوية ويتعسر مع العلائق الدنية الردية سيما وقد انتهى
كثرة الاخذ المنع من معاودة التنقيح والتهذيب واستيفاق الوقت فلم يتأت التأنق في اختيار
الالفاظ وجودة الترتيب واعلموا ايضا ان كاتب هذا الدرج وان لم يتدرج الى درجة

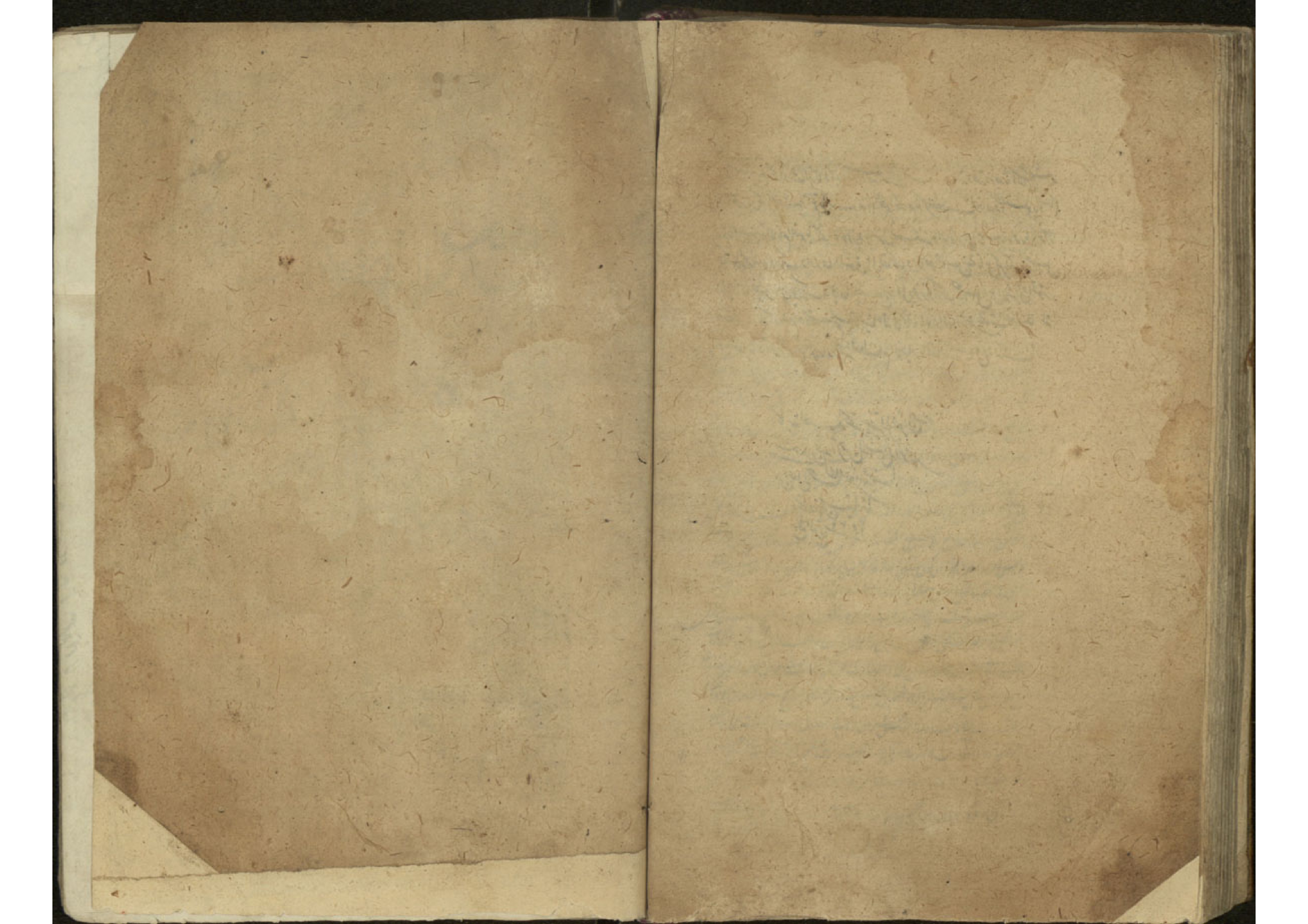
التصنيف ولم يحصل للكلام مرتبة التحسين والترتيب لكن نقول ان اعيان الفضلاء واعلام
العلماء ان نظروا اليه بعين القبول والرضا وجدوا فيه اشارات الى فوائد وتلويحات
الى زوائد خلت عنه مؤلفات كبار الحكماء والفضلاء الاخيار مع ان ما خرجت عن الطاقة
المسلوكة لعقد ما من الحكماء فما اشرت الى شي من الحكم المضنونة الا على الاذكياء نعم
اعترفت بتقصيري في كلا طرفي الشرح والجرح اذ لا بعد فيهما من النقد والقدح هذا ولنختم
الكتاب بعد ما حوى من فوائد مجرى الاصول وهي كرانة الشيء تسعة عشر وهي التي اشار اليها
بقوله في مفتتح شرحه هي الابكار التي لم يطمثهن انس قبلهم ولا جان ولم يكشف القناع
من جمالها الى الآن طيب الله عيش ابا الغنى اليها الواصلين العاكفين عليها ولا يخفى على الناظر
في كتبه ان لهذه الفوائد من الفوائد اشباها كثيرة وامثالا عديدة لا يحصى عدده ولا يعد
كثره واما الاصول فهي التي نعدها هنا ونقول الاول انه يجوز ان يتبدل كل شي الى كل شي
حتى يصح ان ينقلب السواد بياضا والعلم جهلا وذلك منقوض بجملة الثاني ان الزمان الازلي الابدي
موجود متقادفة واحد واما التبدل في نظرنا الثالث ان الجوهر والعرض واحد الرابع ان
الجبل مع عظمه حاصل في الذهن مع صغره وان صورة السماء سماء وكذا نظائرها الخامس ان الصورة
مع العين الخارجي واحد بالعدد السادس ان العرض الحاصل في المشرق قائم بالمحل
الكائن بالمغرب السابع ان جميع الممكنات حالة في ذات الواجب الثامن ان النفس الامر متعدد
وليس مرادا واحدا يجوز ان يكون شي حالا في المحل كذا بالحس اراه التاسع ان النفوس
المجردة متحدة قبل التعلق متكثرة بعده العاشر ان الوجود قضية موجبة والعدم قضية
سالبة الحادي عشر ان حقيقة الواجب هو الوجود المصدري وهذا المفهوم المصدري الذي
هو قضية نوعه ولا يخفى انه يلزم من هذين الاصلين ان يكون الواجب الذي هو مبدا الكائنات
قضية الثاني عشر ان كلام العشق حكمة والم حادث من الحكمة الثالث عشر ان الامور الغير المتناهية
بالعدد التي لكل منها مقدار اذا انضم لا يحصل مقدار غير متناه الرابع عشر ان الذي من الحقيقة
ضيقة ليس الا ما ليس وبها الخامس عشر ان الواجب العقول وسائر المجردات على الهيئات
الجسمانية اذا اخذت لا بشرط شي السادس عشر الوجود مشخص جميع المشخصات السابع عشر
الابيض موجود بالذات وله وجود متاخر عن وجود موضوعه مثل الجسم الابيض غير البياض
وانهما موجودان احدهما الجسم وهو المقدم والثاني ذات الابيض وهو المؤخر الثامن عشر

(الموجود) (المقدم)
التاسع

وذكرنا التاسع عشر

ان جميع الحوادث ازلا وابدا امر واحد ان شخصه مستند الى علته دفعة واحدة التاسع عشر
انه يجوز ان يكون الشي اعم من نفسه هذا ولنختم الكلام بذكر المفضل المنعام والصلوة والسلام
على سيد الانام القيم بانتم الانوار ويا منزل السكينة والوقار على الاسرار نورنا بالانوار
وكلنا بمعرفة اسرارك وارزقنا الشوق الى لقائك والانغماس في تامل كبريائك واجعل
لنا جناحا نطير به الى جوارك وجناحا ننهض به الى عزيز دارك واجعل اهل الاشراق والنور
منصورا وبارك فيهم وفيه سيما نبينا الذي نجانا بانوار الهداية عن ظلمات الضلالة
والغواية وآله الكرام الابرار وصحبه العظام الاخيار ما تعاقب الليل والنهار

كاتبه العبد الحقير الفقير الى غفران الله القدير
شيخ على بن عبد الرحمن الكشي الكوئي
من اعمال ... عفى الله عنهما
وتجاوز عن سيئاتهما
وقع الفراغ ١٠٧٠





بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ قد علمت ان الجسم مقدار [illegible]

[illegible]

... العموم ... النكرة ... [illegible]

... الجميع ... [illegible]

[illegible]

٨٥

[illegible]

فهو لا يكون هو بعينه الموصوف بالامرين ولا كذلك المثال المصنف [illegible] الكلام [illegible]

الى تمام المقدمات المذكورة [illegible] البرهان [illegible] للقول [illegible]

ثم للبرهان الاول [illegible] البرهان [illegible] القول

[illegible] واما كونه صحيحا فلان صحة البرهان الاول [illegible]

[illegible]

٨٦

[illegible] وذلك العقل [illegible] فيصح ان [illegible] وذلك القوة [illegible] المستفاد [illegible]

[illegible] الى الاتصال بالعقل الفعال [illegible] العقل المستفاد [illegible]

[illegible] القوة [illegible] العقل [illegible]

[illegible] القوة [illegible] الاتصال [illegible]

[illegible] الى الاتصال [illegible] الاتصال بالعقل الفعال [illegible]

ان كان [illegible] الاتصال والاتصال [illegible] الاتصال [illegible]

[illegible] القوة [illegible] العقل المستفاد [illegible] الاتصال [illegible]

[illegible] الاتصال الى العقل [illegible]

[illegible] القوة [illegible]

[illegible] الاتصال [illegible] الاتصال بالعقل [illegible]

[illegible] قال الشيخ [illegible]

[illegible] الاتصال [illegible] العقل الفعال [illegible]

ان الاتصال بالعقل [illegible] قال الشيخ [illegible]

[illegible] الاتصال [illegible]

[illegible] العقل الفعال [illegible]

الاتصال بالعقل [illegible] القوى العقلية [illegible]

[illegible] الاتصال [illegible] الحكمة [illegible]

[illegible] القوة والعقل [illegible]

[illegible] العقل المستفاد [illegible]

[illegible] الاتصال بالعقل الفعال [illegible]

قال الشيخ [illegible]

الاتصال [illegible]

[illegible] الوجود [illegible]

قال الشيخ [illegible]

[illegible] الوجود [illegible]

[illegible] الاتصال [illegible] الوجود [illegible]

[illegible] الاتصال [illegible]

قال الشيخ [illegible] الاتصال [illegible]

[illegible] العقل الفعال [illegible] الحكمة [illegible]

قال الشيخ [illegible] الاتصال [illegible]

[illegible] العقل [illegible]

يزول مع عدم العرض الخارجي اي وذلك عند ورود الاشكال المحلله على المعنى مع بقائها بعينها

الحكم المعلق عليه بدل الاشكال المحلله الواردة على المعنى العينية المخصصة مع بقائها بعينها عند ورود الاشكال

[illegible]

في حصة النوع فكذا معنى الحيوان وحصته معنى كل نوع من انواعه [illegible]
فكذلك معنى الجوهر المتصل على ما عرفته [illegible] تحصل الكون متحصلا بتمامه وكل نوع من انواعه [illegible]
وحصة كل نوع من انواعه لان ما حصة الجنس في الحصة النوع [illegible]
مع [illegible] الجوهر المتصل [illegible] وكل [illegible] الجسم سواء كان فلكيا او
عنصريا [illegible] جوهر متصل قابل للانفصال [illegible] الجوهر المتصل
بطرو الانفصال [illegible] الجوهر المتصل [illegible]
المشتمل على الجوهر المتصل القابل للانفصال [illegible] الاعداد [illegible] واللازم [illegible]
مسلم وكل جسم سواء كان فلكيا او عنصريا مشتمل على الجوهر المتصل [illegible]
[illegible] فيكون كل جسم من انواع [illegible] مشتمل على الجوهر المتصل
[illegible] القابل لطرو الانفصال [illegible] الاجسام سواء كان فلكيا

[illegible]

[illegible]

موجود في الخارج وكل ما هو متصل وجوده في الخارج [illegible] حال الخارج [illegible]

[illegible]

بطريق تتعاقب بعضها بعد البعض [illegible] الاتصال [illegible]

الاتصال الكمي والاتصال الكيفي [illegible]

[illegible] الاتصال الكمي [illegible]

والاتصال [illegible]

[illegible]

٦١

[illegible] الفصل [illegible] الاول [illegible]

[illegible]

قال المصنف [illegible]

[illegible]

قال الشيخ [illegible]

[illegible]

قال [illegible] الشيخ [illegible]

قال المصنف [illegible]

[illegible]

قال الشيخ [illegible]

[illegible]

قال الشيخ [illegible]

[illegible]

والكل الافرادي

الكل المجموعي والكل الافرادي [illegible]

[illegible]

قال الكل المجموعي والكل الافرادي [illegible]

[illegible]

الكل الافرادي والكل المجموعي [illegible]

[illegible]

[illegible]

ان يكون الحكم [illegible] مساوه [illegible]

[illegible]

لا نعلم لعل الله ان مجموع الزيادات [illegible]

المذكورة فان كان ذلك العدد [illegible] قال الشيخ [illegible]

وكان مجموع الزيادات [illegible]

[illegible]

[illegible]

قال

[illegible]

والاول [illegible]

[illegible]

96

لكن الكلام [illegible] اول والاول لم يكن حادثا [illegible]

[illegible]

[illegible]

كانت [illegible] لا يمكن [illegible]

[illegible]

وطبعه الا [illegible] الوجود [illegible]

[illegible]

افراد المعلوم بهما السابع المحمول في كل شكل ... لم يلزم لعدم كون الاختلاف في المقدمتين ...

[illegible]

... السابع المحمول ... [illegible]

الرابع ... [illegible]

[illegible]

خلاف الفرض وظهر انه لا يلزم ... الا جسم في الشكل وظهر انه لا ... [illegible]
ما يتبع الفرض المذكور في كلام ... [illegible] ... والجسم ... [illegible]
وحصول الاجسام المتعددة ... [illegible] ... في العلم الاول الذي ... الصورة
المواد ... للشكل ... الى ان الاتصال ... جسم وجسم ... [illegible]
وكل الجسم ... الى ان الصورة الجسمية ... [illegible]

[illegible]

الا في الصورة الجسمية ... كما في ... اثبات ... [illegible]
على ... [illegible] ... المعرض ... [illegible]
العرض ... [illegible] ... الصورة ... [illegible]
في الصورة ... [illegible] ... الاعراض ... [illegible]
وعوارضها ... [illegible] ... المادة

[illegible]

مرم مما قاله المعرض فى مقام الاعتراض على المقدم الاول النوع الكلى لا احتمال العرض [illegible]

السابع فى [illegible] ولا علم [illegible] العلوم [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] الصورة النوعية [illegible] القوة [illegible]

[illegible] تلك الصورة النوعية [illegible] محل الاعراض [illegible]

[illegible] الصورة النوعية للفلك [illegible] المقدار والشكل [illegible]

[illegible] الصورة النوعية [illegible] الشيخ [illegible]

[illegible] المقدار والشكل [illegible] الفلك [illegible]

[illegible]

المذكور في المتن والشيخ [illegible] لازم [illegible] ثم ان [illegible] ممكنا بالذات [illegible]

بالذات [illegible] الممكن [illegible] بالذات [illegible]

[illegible] المعلول الاول ممكن بالذات [illegible] الواجب [illegible]

[illegible] العقل الاول [illegible] بالذات [illegible]

[illegible] فقال الشيخ [illegible] الممكن [illegible] بالذات [illegible]

[illegible] فقال الشيخ [illegible] الهيولى المجردة [illegible] الصورة الجسمية [illegible]

[illegible] فقال الشيخ [illegible] الصورة [illegible] الهيولى [illegible]

[illegible] فقال الشيخ [illegible] الهيولى [illegible] المجردة [illegible]

[illegible] فقال الشيخ [illegible]

[illegible] الاشارة [illegible] المجردة [illegible]

[illegible] فقال الشيخ [illegible] الهيولى المجردة [illegible]

[illegible] فقال الشيخ [illegible] الصورة الجسمية [illegible]

[illegible] الهيولى المجردة [illegible] بالذات [illegible]

[illegible] الصورة [illegible] الهيولى [illegible]

[illegible] الحکمة والرعیة [illegible]

الا احد ما سمی بالذات ولا ممکن بالذات ولا شاغل بالذات [illegible]

قال الشیخ المحقق [illegible]

[illegible]

كما ليس يمكن ان يحصل ذلك السمع الا في الجسم [illegible] يحصل [illegible] ادراكه [illegible]
[illegible] الحكم [illegible] العرض [illegible]
[illegible] لا [illegible] ان كل [illegible]
[illegible]

الهيولى للصورة النوعية المتقومة [illegible] فيكون كلام الشيخ [illegible] الحكم الذي هو وجوب [illegible]
النوعية المتقدمة [illegible] واما الهيولى الافلاك [illegible]
[illegible]

ولیس من هذه ... الحکم ان ... الواحد ... الا الواحد ... [illegible]

الرئیسة ... [illegible]

الرئیسة ... [illegible]

[illegible]

[illegible]

اولا وان ... الفصل الاول ... [illegible]

[illegible]

